جعفر سلطان القرائي

١٣٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين.

والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين وبعد فيقول العبد
المذنب العاصي محمود بن محمد الحسيني التبريزي هذه نبذة مما علقناه على القوانين المحكمة نور الله رمس
مصنفها بانوار رحمته **قانون** قوله فلا بد ان يحمل على حقيقة اصطلاح
في هذا المحل فيما حصل فيه الحقيقة الخاصة وفيما لم تحصل مع عدم تغاير اصطلاح المتكلم والمخاطب
ملاحظة من الموارد التي يحمل فيها الاستعمال على الحقيقة واما لو تغاير اصطلاحهما فلم فيه نزاع و
من الملاحق العبارة ترجيح الحمل على اصطلاح المتكلم فيما […] والكلام فيه في آخر البحث
وتحقيقه انه ينبغي ان لا يكون الحكم بالحمل على الحقيقة على الاطلاق فيما […] معنى مجازي مشهور عند
يثبت لكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مراتب كما هو محقق […] المحقق هذا اوليها ان
يكون استعمال اللفظ فيه شايعا كثيرا بحيث يكون ذلك الشيوع باعثا على رجحان ذلك المعنى على ساير المجا[زات]
الموجودة التي قد يستعمل اللفظ فيها النحو بحيث لو قامت قرينة صارفة له عن معناه الحقيقي انصرف اليه
بمجرد ذلك من غير حاجة الى قرينة معينة لان تلك الغلبة في مرتبتها فالشهرة انما تكون سببا لرجحانه على
غيره ولا تقاوم الظن الحاصل من الوضع لتقتضي انفهامه مع الخلو عن القرينة الصارفة لكونه بل ليس
المفهوم من اللفظ الا معناه الحقيقي الثاني ان تكون كثرة استعماله فيه موجبة لانفهامه مع ملاحظة الشهرة
لا بان يكون مرجحا له على المعنى الحقيقي بل يجعله مساويا له لصيرورة الظهور الحاصل من الشهرة مساويا للظهور
الحاصل من الوضع فيتردد الذهن بينهما بالنسبة الى المراد مع الخلو عن قرينة التعيين الثالث ان يكون اللفظ
مع تلك الملاحظة منصرفا الى ذلك المعنى دون المعنى الحقيقي الا انه مع قطع النظر عنها ينصرف الى ما وضع له
وهذه مرتبة المجاز الراجح واللفظ في هذه المراتب الثلاثة باق على معناه الاصلي مجاز شايع في المعنى الثاني
على اختلاف مراتب الشهرة الرابع ان تكون الشهرة بحيث تجعل المعنى المجازي مساويا للحقيقي في الفهم

مع قطع النظر عن ملاحظتها مساويا كان راجحا عليه مع ملاحظتها ام لا فيصير اللفظ مشتركا بين المعنيين
ويكون التبادر الحاصل فيهما علامة الحقيقة كاشفا عن حصول الوضع الخامس ان يكون المعنى المجازي
راجحا عليه حتى مع قطع النظر عن الشهرة فيكون اللفظ منصرفا اليه ويكون منقولا عن معناه الاصلي وهذا
هو التحقيق في ذكر المراتب وفاقا لغيرنا من بعض الاعاظم وانما قلنا ان اعتبارها مما لا مفر عنه
لكل الكلام فان اللفظ كما انه يوضع للمعنى بالوضع التعييني كذلك يصير موضوعا له بالوضع التعيني
ومن المعلوم ان تعينه لهذا المعنى لا يحصل ابتداء والا لم يكن فرق بينه وبين الاول بل انما هو
فرع استعماله فيه مجازا فكثرة استعماله فيه فالاكثر استعماله فيه وهكذا الى ان يصل مرتبة النقل والا
لزم الطفرة والضرورة قاضية ببطلانها فاللفظ ما لم يصل سيره الى درجة الاشتراك التي هي قبل درجة
النقل تسميه مجازا مشهورا وان لم يكن له مثال بالفعل في ايدينا اقول وسره واضح اذ لا ينبغي
بقاء المجاز المشهور في مرتبة من مراتبه الثلاثة الاول مع توارد الاستعمالات الكثيرة عليه آنا فآنا فاذا كان
في المرتبة الاولى من تلك المراتب وفرض تزايد استعمالات على استعمالات هذه المرتبة فلا بد ان يرتقي الى فوق
هذه المرتبة واذا ازدادت استعمالات على استعمالاتها فلا محالة يرتقي الى فوقها وهكذا فليس له توقف في
مرتبة من مراتبه المذكورة بحيث ينقطع تدرجه حتى يؤخذ منه مثال يبقى في ايدينا وما قيل ان من
تتبع وجد في ايدي الناس من المجاز المشهور كثيرا ان اريد به ان له مثالا في ايديهم توقف في مرتبة
من مراتبه وانقطع سيره فقد عرفت فساده وان اريد انه يمكن الاطلاع عليه ما لم يصل الى مرتبة الاشتراك
فصحيح لا غبار عليه واما تمثيل الشهيد الثاني رحمه الله للمجاز المشهور ببعض الافراد الشايعة من المطلقات
كالاكل والشرب في المتعارف دون الاكل بمقدار ذرة والشرب بمقدار قطرة وان كان اللفظ ما حكي
حقيقة فيه مضافا الى كونه غفلة عن الدقيقة المذكورة ان المطلقات في الافراد الشايعة ليست من باب
المجازات بل من باب اطلاق الكلي على الفرد بقرينة خارجة من اللفظ وهي الشيوع واما تمثيل بعض اصحابنا
له بالعام المستعمل في معناه المجازي يعني بعض افراده بملاحظة ما قرع الاسماع من قولهم ما من

عام الا وقد خص فبعد الاغماض عن صحة دعوى كون استعمال العام في البعض استعمالا مجازيا وعدم
صحتها لا ينافي ما ذكرنا اذ يكفي لتسميته مجازا مشهورا كونه معنونا بعنوانه في اوائل الاستعمال في البعض
واما امتداد التسمية بامتداد الاستعمال فكلا مضافا الى ان الظاهر من كلامه قدس الله نفسه حيث
مثل فيه بذلك انه ناظر الى العام الواقع في كلامهم ع فكان فيها مجازا مشهورا فيه يتوارد عليه استعمال الائمة
الى ان حصلت الغيبة وانقطع الاستعمال فتوقف في مرتبة من مراتبه فقد ظهر لك ان عدم وجود مثال
له ينبغي في الايدي انما هو فيما لم ينقطع استعماله فهو اصطلاحي استعماله واما لو انقطع استعمال العرف
الانقراض مثلا قبل وصوله الى مرتبة الاشتراك فيكون اللفظ المستعمل مثالا له الا انه لا جدوى
لانه كان مجازا مشهورا الا انه مجاز مشهور فتبصر ولما عرفت المراتب المذكورة ظهر لك فساد قول من انكر
تحقق المجاز المشهور كسيدنا بحر العلوم طيب الله رمسه معللا بان الشهرة ان بلغت حدا انتهى معه
كان حقيقة والا لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه نعم ان اراد انه لا مثال له بالفعل
كان في نفس الامر واقعا فلا كلام لنا فيه وانما قلنا انه ينبغي ان لا يكون الحكم بهذا الحمل على الاطلاق
للآخر لانه وان لزم حمل اللفظ على حقيقته الاصطلاحية فيما لو كان له معنى مجازي مشهور في المرتبة الاولى لكن
لزم حمله عليها فيما لو لم يكن له معنى مجازي استعمل فيه او كان ولكن كان عاريا عن شائبة الشهرة بالمرة لكنه
ينبغي ان يتوقف توقفا فقاهيا اذا كان له مجاز مشهور في المرتبة الثانية ويرجح على الحقيقة في
الثالثة وما قيل ان مجرد الغلبة لا يكون باعثا على حمل اللفظ عليه من دون البلوغ الى حد الحقيقة
كيف ولو كان قاضيا بذلك لزم رجحان المجاز على الحقيقة مطلقا نظرا الى غلبة مطلق المجاز على الحقيقة
حتى اشتهر ان اكثر اللغات مجازات مدفوع بانه ليس المدار في المقام على مطلق الغلبة بل الغلبة الباعثة
بانصراف اللفظ الى ذلك المعنى او الباعثة على توقف الذهن عن الحمل على الحقيقة بحسب المقام
ومن البين ان استعمال المجازات ليس كذلك وبهذا التفصيل الذي ذكرناه يمكن ان ينقطع النزاع الواقع
في مسألة دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز بين ابي حنيفة فقال بترجيح الحقيقة عملا بالاصل

والشافعي فذهب الى ترجيح المجاز اخذا بالراجح من جهة الغلبة وشهرة الاستعمال والمعظم فتوقفوا
لتكافؤ الظن الحاصل من الشهرة للظن الحاصل من الوضع ان كان نزاعهم في مطلق المجاز المشهور من
دون ملاحظة كونه في مرتبة معينة من مراتبه كما يظهر ذلك من بعض الاعاظم في موضع من بدايته واما
ان كان في المجاز الراجح الذي هو صاحب المرتبة الثالثة كما يستفاد من النهاية والمفاتيح وموضع آخر من
الكتاب المذكور فنزاعهم معنوي لا يرتفع به الكلام الا ان يكون المجاز الراجح تعبيرا عن مطلق المجاز المشهور
الراجح على الحقيقة من جهة اكثرية الاستعمال بملاحظة هذا الرجحان لا بملاحظة رجحانه عليها من جهة انصراف
اللفظ اليه فيحمل دونها عند ملاحظة الشهرة كما هو قضية تلك المرتبة وحينئذ ولعل هذا هو الظاهر
وعلى هذا فلا يكون مرادهم كون التشاجر في خصوص هذه المرتبة الثالثة تنبيه
~~الرجحان على الحقيقة كما نص عليه المعظم فلا يكون محيص من اعتبار خصوص المرتبة الثالثة الذي~~
~~رجحانه عليها انما هو فيها مضافا الى~~ ان بعض متاخري المتاخرين ذكر نزاعهم في ذيلها مخصصا
ويرشد ذلك الى الاختصاص وقد تقدم لك ما ذكرناه قوله قدس الله نفسه عند بيان الحقيقة
والمجاز واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة
فيه انه ان اراد رجحانه عليها رجحانه من جهة الاستعمال فينافيه قوله بعد بفاصلة اسطر ان المجاز المشهور
هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها حيث انه خص الاول اولا
بالرجحان الاستعمالي وعممه ثانيا منه ومن التساوي الاستعمالي مضافا الى ان التسمية بالراجح تنافي
هذا التساوي كما ترى وان اراد رجحانه من جهة انصراف اللفظ اليه بمكان الشهرة فمن المعلوم ان
حصول هذا الرجحان انما هو بعد اكثرية الاستعمال اذ لا وجه لحصوله مع التساوي في الاستعمال
فيكون قوله بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال شططا في البيان سائر المجازات او يريد بالراجح
الشائعة وكيف كان فاطلاق حمل اللفظ على حقيقته الاصطلاحية مقيد عندنا بان لا يكون له
مجاز مشهور في مرتبة التوقف او مرتبة ترجيحه على الحقيقة والا فلا وجه له نعم لا غبار عليه

مذاقه حيث انه لم يثبت للمجاز المشهور الا مرتبتين احديهما ان يكون رجحانه مع قطع النظر عن الوضع
فيساوى الحقيقة وامّا معه فساوانه معها ممنوعة الثانية ان يغلب اللفظ في المجاز بحيث يصير وضعا
جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني وستفهم ذلك من كلامه في مبحث الاوامر ايضا وعلى هذا لا باس
بحمل اللفظ على حقيقته وان كان له مجاز مشهور اذ الرجحان لها دائما نظرا الى ملاحظة الوضع لكن فيه
اوّلا ان للمجاز المشهور مرتبة يساوى فيها مع الحقيقة وان كان الوضع ملحوظا وهى المرتبة الثالثة التى
قد عرفتها وثانيا انه التزام بالطفرة لانه يجب ان يكون بين مرتبة التساوى الذاتى بها وبين مرتبة حصول
الوضع الجديد مرتبة يترجح المجاز فيها على الحقيقة وانكار هذه المرتبة التزام بها والعجب منه حيث
لم يتفطن ههنا بلزوم ثبوت المراتب المذكورة حذرا من الحذور اعني الطفرة الباطلة مع قوله في
مبحث الاجماع ان بلوغ الشيء الى حد الضرورة بعد بلوغه الى حد الاجماع وان الغالب في الضروريات
انه مسبوق باليقين النظرى فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وايضا اذا امكن
حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة
متاخرة عن النظر مشيرا بكل هذه الى فساد انكار الاجماع بلزوم الطفرة لو لم يثبت لان حصول الضرورة
والبداهة انما هو بسبب تكرر هذا الذى صار ضروريا بديهيا وكثرة تسامعه وتظافره بين اهل
الدين والملة وهذا هو الذى نسميه اجماعا فما لم يحصل له هذه المرتبة لم يصل الى مرتبة الضرورة
فرحمه الله قد فرّ من المحذور في ذلك البحث ووقع فيه ههنا والعجب من ذلك ان اكتفائه بالمرتبتين
المذكورتين يرشد الى انكار مرتبة التوقف فيما اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز المشهور مع انه اقرّ
بها في مبحث الفحص عن المخصص حيث قال في طى كلام ساقه قبالا لمن لا يقول بوجوب الادلة
انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول ههنا ان استعمال العام في معناه المجازى
بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقايق فان لم نقل بترجيح المجاز
المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فرضية مجملة

مجمع

فيحتاج الى الفحص وكذا اقربها في قانون تعقب المخصص عمومات متعددة حيث قال ربما يجب
التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ثم قال والسر في ملاحظة الغلبة في جانب
المجاز وترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة قوله
فيحمل على اللغوى او العرفى اعلم ان الحقيقة اللغوية هى اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة و
هو يعم الواحد والمتعدد وان تقدم بعضه على بعض بل ولو كان وضعه الثانى مع هجر الاول
كما في المنقول اللغوى كما ان وضعه يعم الاوضاع الباقية والمهجورة كالارض والدابة وان كان المعنى
المهجور مجازا في العرف بالنسبة الى المعنى الطارى اذ لا منافات بين الحقيقة اللغوية والمجاز العرفى
وما استظهره سيدنا بحر العلوم ره من كلام الاصوليين وعلماء البيان من ان المعتبر في الحقيقة اللغوية
كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا باقية كانت او مهجورة تجرى الى خروج بعض اللغويات عن
اللغوية فيما لو كان اللفظ موضوعا لمعنيين بوضعين صادرين من واضع واحد او واضعين ضرورة
سبق احدهما على الاخر ولا يتفاوت ان تكون الاصلية وعدم السبق قيدا واحدا بكون الثانى بيانا
للاول او قيدين متغايرين في لزوم عدم تحقق مشترك لغوى الا مع فرض تقارن الوضعين وهو كما
ترى وما قيل ان اللغوية يعتبر فيها ان لا تكون مسبوقة بجميع اوضاع اللفظ وان تقدم عليها بعضها
بعيد جدا لافضائه الى اطلاقها على الحقيقة المتجددة وليس هذا في عرفهم كما صرح به بعض اجلة الاواخر
وتعرف العرفية بالمقابلة والوضع فيها يعم الاوضاع التعيّنية والتعيينية الملحوظ فيها التناسب
للمعنى اللغوى وغيرها فيندرج فيها المنقولات والمرتجلات العرفية كاندراج الاوضاع العرفية المهجورة
وغيرها وظاهر حدها اندراج الالفاظ المتجددة المستحدثة فيها وهو غير بعيد لخروجها عن حد
اللغوية وجعلها واسطة بعيد وعلى هذا لا يستلزم الحقيقة العرفية الحقيقة اللغوية ولا الموضوع
اللغوى كما لا ملازمة في العكس ويظهر من بعضهم اعتبار طرو الوضع الجديد على الوضع الاصلى في العرفية
وهو تخرج الالفاظ المذكورة منها وعليه ايضا لا تثبت الملازمة بين الحقيقتين لعدم التلازم بين الوضع

والاستعمال اللاندري تستلزم الحقيقة العرفية الموضوع اللغوي وقيل فيها انها ما يستفاد منه المعنى
في العرف مطلقا وان كان المعنى اصليا والكل ينظر ما قيل ان الاصل اتحاد اللغوية والعرفية وهو
خلاف المعروف من معناها معنا فالان الظاهر اطلاقها على الطارية المهجورة مع عدم استفادتها
وبهذا يرد ما يلوح من بعض الكلمات ان الحقيقة العرفية ما يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل وعلى
تقديره فهل تدخل تلك المهجورة في اللغوية او تبقى واسطة بينها وبين العرفية قيل احتمالان ولعل
الاول للاوجه له بعد ان المهجور عرفي وقد تحقق لك من مجموع ما ذكرنا في المسئلة احتمالات
احدها عدم اعتبار الطرو في الحقيقة العرفية باقية كانت او مهجورة الثاني كونها طارية غير
اصلية كذلك الثالث ان تكون باقية اصلية او طارية الرابع ان تكون طارية باقية والنسبة
بين اللغوية بمعناها المعروف والعرفية بالمعنى الاول قيل العموم المطلق لتصادقهما في نحو السماء
والنار والماء وصدق العرفية بدون اللغوية في الاوضاع الطارية والاظهر ان بينهما عموما من وجه
لان مقتضى قوله اطلاق العرفية على اللغوية المهجورة وليس كذلك فصدق اللغوية بدون العرفية
في نظاير الدابة بالنسبة لا غير ذي الاربعة وبالمعنى الثاني والرابع التباين وهو المستفاد
كلماتهم وبالمعنى الثالث العموم والخصوص من وجه فيجتمعان في الاصلية الباقية وتفترق اللغوية
عن العرفية في الاصلية الغير الباقية والعرفية عن اللغوية في الطارية الباقية وبين اللغوية بمعناها
اللغوي عند غير المسبوقة بجميع الاوضاع وان كانت طارية والعرفية بالمعنى الاول العموم المطلق فتصدق
الثانية على الاولى وتفترق في المسبوقة وبينها وبين العرفية بالمعنى الثالث العموم من وجه فيجتمعان في
الطارية الغير المسبوقة وافتراق الاولى عن الثانية في الاصلية الغير المسبوقة وافتراق الثانية
عن الاولى في الطارية المسبوقة وكذا بينها وبين العرفية بالمعنى الثالث فيجتمعان في الاصلية
والطارية الباقيتين الغير المسبوقتين وتوجد الاولى بدون الثانية في الاصلية والطارية
الغير المسبوقتين المهجورتين والثانية بدون الاولى في الاصلية والطارية المسبوقتين وكذا

وبين العرفية بالمعنى الرابع عموم من وجه الاجتماع في الطارية الباقية الغير المسبوقة وافتراق الاولى عن
الثانية في الاصلية الغير المسبوقة والعكس في الطارية الباقية المسبوقة والعجب ان بعض اجلة
الاعلام قال ان بينها وبينها بهذا المعنى تباينا كليا فتدبر ثم ان العرفية على قسمين عامة و
خاصة والاولى ما لم يتعين واضعه بل كان بكل اهل اللسان كالدابة فانها في اللغة لكل ما يدب
في الارض ثم غلب استعمالها في العرف العام في ذي القوايم الاربعة حتى تعينت لذلك وليس العلية
فيها من فريق دون آخر وطايفة دون اخرى بل من الجميع فلذا كانت عامة والثانية ما تعين
واضعه سواء كان شخصا معينا او جمعا معينا بان يحصل الوضع من اتفاق ذلك الجمع كما في
اصطلاحات ارباب العلوم والصناعات فانها مختصة بهم لحصول الغلبة والاشتهار في معانيها
عندهم فهي باعتبار اهل كل اصطلاح تنقسم الى اقسام عديدة من الحقيقة الكلامية كالجوهر و
العرض والنحوية كالرفع والنصب والاصولية كالتبادر ونحوه والفقهية كالخلع ونظاير ذلك لا غير
واما الشرعية فهي ايضا من اقسام الخاصة لكنهم عدوها قسما براسها تعظيما لها واهتماما بشانها
لشرفها وكثرة فوايدها فقد علم ان الفرق بين هاتين الحقيقتين من جهتين تعين الواضع في
الخاصة وعدمه في العامة وعموم الاستعمال في العامة وخصوصه في الخاصة والظاهر ان الاعلام الشخصية
المتجددة كزيد وعمرو مندرجة في الخاصة ولا باس به خلافا للسيد نافع العلوم حيث استظهر
خروجها عن العرفية بقسميها اما عن العامة فظاهر واما عن الخاصة فلتصريحهم بان الوضع فيها من قوم
او فريق ووضع الاعلام مختص بواحد غالبا ولكن الاعلام المستعملة في معانيها مسميات
حقيقة من اي مستعمل كان كالعرفية العامة والخاصة انما تكون حقيقة لو كان المستعمل لها
من اهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا استعمله غير النحاة فيما يقابل الاسم والحرف لم يكن
حقيقة لكونه مستعملا في غير ما وضع له في اصطلاح المخاطب وعلى هذا فاما ان تكون قسما
رابعا للحقيقة ويكون تقسيمها الى الثلثة غير حاصر او تكون خارجة عن المقسم اعني مطلق الحقيقة

وفيه اولا ان اعتبار كون وضع الخاصة من قوم او فريق غير ثابت وورود في كلامهم لعله مبني على الغالب ولو ثبت اعتبارهم ذلك لكان منتقضا بالحقيقة الشرعية مع انه لا خلاف ظاهر في كونها من الخاصة اقول ولو سلمنا اعتبار ذلك فقضيته عدم خروج جميع الاعلام عن العرفية الخاصة اذ ربما يكون وضع بعضها من قوم او فريق كما اومى بنفسه بقوله غالبا فحينئذ لا الحكم بخروجها عنها على الاطلاق بل يفصل بينها فلم اطلق ولم يفصل كما انه لم يفصل غيره وبذا منهم شاهد قوي على ما ذكرنا من كون اعتبارهم القوم او الفريق مبنيا على الغالب وثانيا ان القول بان الحقيقة الخاصة انما تكون حقيقة اه محل منع بل الظاهر انها اذا استعملت في كلام اهل ذلك الاصطلاح وكل من تابعهم في ملاحظة ذلك الوضع كان حقيقة كما هو الشأن في جميع الحقائق من غير فرق وثالثا انه لا وجه لاخراجها عن مطلق الحقيقة مع صدق تعريفها عليها وبذا يرد ما حكي عن محصول الرازي واحكام الآمدي من ان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما الا ان يكون مرادهما من الحقيقة المنفية اللغوية وفيه ان المجازية غير مستقيم لعدم ان اراد نفيها ناشية من ان الاعلام العرفية كان يستعمل زيد في عمرو والا بان يكون المراد نفي المجاز اللغوي فهو صحيح لا غبار عليه لان استعمالها في معانيها ليس باعتبار المناسبة للمعنى اللغوي فصح ما حكي عن الغزالي من دعوى اتصافها بالمجاز في وجه فلا حاجة الى ما في كلام بعض متاخري المتاخرين من توجيهه بانه لعل الوجه فيه ان اكثرها منقول عن اللغة لا لمعانيها المتعارفة بل كلها على ما حكي عن سيبويه من ان الاعلام كلها منقولة فتكون مجازات مع ان فيه نظرا واضحا كما لا يخفى وبالجملة لا وجه يعتد به لاخراجها عن العرفية الخاصة ثم فرق بين وضعها وبين وضع غيرها من باقي الحقائق العرفية نظرا الى وقوع الوضع فيها بحسب صناعة مخصوصة او اصطلاح اقوام مخصوصين وعدم اعتبار ذلك في وضع الاعلام ولذا لا يتفاوت الحال فيها باختلاف الصناعات والاصطلاحات واللغات ولا ينافي ذلك كونها عرفية خاصة نظرا الى اصل الوضع فيها من خاص وتبعية غيره فيه وبهذا يمكن توجيه اخراجها عن

اصل الحقيقة بان يكون المراد خروجها عن اللغوية بمعنى ما يضاف الى اللغة وينسب اليها لاختصاصها وليست الاعلام كذلك لاشتراكها بين اللغات وعدم اختصاصها بشيء منها وان اختص الواضع به واما ما في كلام بعض الاجلة في تعليل عدم كون وضع الاعلام عرفا خاصا من انه ما كان وضعه لطائفة سواء كان وضعه من واحد او من قوم والاعلام ظاهر عدم كونها كذلك فلا نتعقل معناه لانه ان اراد من كون وضعه لطائفة ان وضعه لاجل ان يكون استعماله فيما بين طائفة بمعنى ان يكون مستعملا لطائفة فالاعلام ليس كذلك لان استعمالها بعد حصول وضعها لا ينحصر بواحد او اثنين وان اراد ان وضعه لطائفة معينة بحيث لا يكون مستعملا فيما بين غير تلك الطائفة والاعلام ليست كذلك لعدم تفاوت الحال فيها باختلاف الطوائف ففيه ان كون الاعلام كذلك لا يوجب الا خروجها عن العرف الخاص لا انا ندعي انها منشأ الا ان بين وضعها وبين وضع غيرها من سائر العرفية الخاصة فرقا كما عرفت واما ما ارتكبه بعض من جعلها مندرجة في العرفية مع تعميمها فلا يخلو من بعد فان ثمرات الطوائف لا خلاف في وجود اللغوية والعرفية الخاصة وعن الرازي نفي الخلاف عن الاخيرة وعن العبري عدهما مما اتفق عليه العلماء ثم لا يذهب عليك ان الدلالة ذاتية انكار الحقيقة باقسامها وحاله معلوم وقد استغنينا بهذا عن ذكر حجة اخرى واما العرفية العامة فعن صريح كلام النهاية وجود الخلاف فيها وعزاه بعض الى شذوذ من العامة واختاره في الخاصة وعن آخر لا نزاع لمن انكر المجاز كالاسفرايني وليس بلازم لعدم انحصار حصولها به وكانه مبني على الشبهة المشهورة في تحقق الاجماع ثم العلم به فيقال بامتناع اجتماع الكل على النقل ثم امتناع العلم به وهو موهون جدا قوله بضميمة اصالة عدم النقل متعلق بالحمل على كل من اللغوي والعرفي فالمعنى على الاول ان الاصل عدم نقله عن المعنى اللغوي وعلى الثاني ان الاصل بقاؤه في هذا المعنى وعدم نقله الى اصطلاح خاص قوله باستعمال ما ارتابا فيما لو علم ان احد المعنيين حقيقة والآخر مجاز او لم يعلم ذلك قوله او القرينة المعينة للمراد فيما لو علم ان اللفظ مشترك بين المعنيين او مجاز في كليهما او كان حقيقة في احدهما او مجازا مشهورا في مرتبة التوقف في الآخر قوله في تحقق الحقيقة الشرعية بمعنى ان جواب هذا النزاع وقت اثره عليها لو كان ظاهر فهذا الطريق اولى لابتنائه على

حقيقة عند المتشرعة لم يعقل ثبوتها عند الشارع لان ثبوتها عنده لا ينفك عن استلزامها عندهم كما

هو قضية وصف الشرع فاذا ثبت فيما بينهم يتأتى النزاع في ان اللفظ الصادر عن الشارع هل يحمل على المعنى

الذي هو المتعارف عند المتشرعة ان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية او يحمل على معناه اللغوي ان لم نقل

بثبوتها نظرا الى عدم استلزام ثبوت الحقيقة عندهم ثبوتها عنده

تعارض العرف واللغة

ولو تعارض فالمشهور تقديم العرف العام الا ان في المقام صورا بعضها خارج عن نزاع

المسئلة وقيل يجوز بعضا فلا بد من ذكرها والتنبيه عليها احدها ان يظهر ان المراد من هذا اللفظ الذي

يشارع في المعنى المراد منه هو غير معناه اللغوي العرفي وذلك اما بتصريح المتشرعين العالمين بمرادات

الشارع او بتنصيص اهل اللغة بان مراده غير المعنى المتعارف عند اهل العرف فيجب في هذه الصورة حمل

على المعنى اللغوي والمخرج المصير الى اختيار العرفي ومن هذا القبيل ما ورد في الحديث ما اكل رسول الله

متكئا منذ بعثه الله الى ان قبض حيث ان العامة يطلق المتكئ على من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه

عوام الطلبة ان المراد انه لم يأكل مائلا على احد الشقين لبعد الطعام في جاريه سهولة وصرح ابن الاثير

الأثير وغيره بان الامر ليس كما زعموا بل المتكئ في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا منه والتكأة

الوكاء بالكسر والمد وهو خيط يشد به السرة والكيس والقربة ونحوها وشده بخبر او كوا السقاء اي شده

واسم بالوكاء لئلا يدخله حيوان او يسقط فيه شيء وفيه العينان وكاء السه فمن يكاء او وكاء

كان المتكئ اوكى مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث انه اذا اكل لم يقعد

متكئا فعل من يريد الاستكثار من الاكل ولكن كان يأكل بلغة فكان جلوسه للاكل مقعيا غير متربع

ولا متمكن والعجب من بعض الافاضل انه لم يتفطن بهذا المعنى فقال يكره الاكل متكئا ولو على كفه جعله

للاتكاء على الميل في القعود مطلقا كما في الحديث المذكور وقد ورد ما ينكشف وقد روي عن

الفضيل بن يسار عن الصادق في حديث قال في آخر ما نفى رسول الله عن هذا قط يعني الاتكاء على اليد

حالة الاكل الثانية ان لا يكون اهل اللغة متعرضين للمعنى العرفي فيتعين تقديم اللغة فان تركهم

وهجرهم يؤذن بعدم حصوله في عصر الشارع ذكره بعض الاجلة الثالث محل المسئلة دائرة مدار

تعرض اهل اللغة للمعنى العرفي وعدم تعرضهم يقتضي الى عدم بقاء موردية فيه النزاع لانهم اما ان يكونوا

متعرضين او غير متعرضين وعلى الثاني يقدم المعنى اللغوي على ما ذكر وعلى الاول اما ان يكون تعرضهم

انه معنى آخر لغوي للفظ او بعنوان انه معنى مستحدث فيما بين اهل العرف لم تكن العرب عارفين به

قبل حدوثه وعلى الاول يتحول الامر الى دوران اللفظ بين معنيين لغويين مما نحن فيه بل وعلى الثاني

يكون تعرضهم له ايذانا بحصوله في عصر الشارع فيتعين حمل اللفظ عليه لما ياتي قلت الثالث ان يعلم

تاخر تحقق العرف العام عن حين صدور اللفظ ولا ريب في وجوب حمله على المعنى اللغوي لانه لما

كان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب وتوجيه الخطاب اليه تفهيم المعنى والالتفات على ما هو المراد من الكلام

او ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا

للغرض وصونا لكلام الحكيم عن اللغو والعبث اذ حمله على ما لا يعرفه مستلزم لهما وللاغراء بالجهل والتكليف

بما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان

قومه والله جل شانه اجل من ان يخاطب قوما ويريد خلاف ما هو بلسانهم وغير ما يفهمونه واذا

ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فتكليف الغائب والمعدوم

انما يعلم بتحصيل فهم الحاضر المخاطب لان تكليف الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين

فلا اقل اما ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك وهو باطل لاستلزامه التكليف بالمحال او يكون

كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على معنى اصطلاحه

وعرفه وهو ايضا باطل لقيام الاجماع بل الضرورة على اشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة

مضافا الى ما يلزم من الهرج والفساد بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات الرابع ان يعلم بتحقق العرف

العام حين صدور اللفظ فالاكثر واحد يجب حمله عليه وان محل النزاع هو صورة الشك في ان العرف

حين صدوره هل هو الحقيقة اللغوية او العرفية اقول كون الصورة الثانية من محل النزاع

استقراء ان عرف زماننا هو عرف زمانهم واستقراء انطباق طريقة الشرع على العرف غالباً ولا يبعد
ضم الشهرة الى الاول لو كانت صورة المسئلة الصورة الثانية من صورتيها بخلاف ما لو كانت اوليهما كما لا يخفى
فاورد على تقريبها اشياء بانه ان اريد به الاستقراء في الالفاظ الخالية معانيها اللغوية مع العرفية
عرف الشرع على طبق المتاخرة فهو ثم لا تلبيس الصورة معه تحقق لكنه اريد به الاستقراء في الالفاظ
معانيها الغير عرفا فلا ينفع في شيء وفيه ان مرادنا هو الاول ومنعه مكابرة وحصره في صور معدودة
مما لا يصغى اليه وبان الاستقراء ان كان فيما علم كون عرفنا الان عصر فلا كلام وفي غيره لا استقراء
ان مرادنا هو الثاني ومنعه غير مسموع وبالجملة ثبوت هذا الاستقراء غير خفي على من لاحظ المعاني العرفية
وتتبع موارد استعمالها في كلمات الاوائل والاواخر ومحاوراتهم وراجع الى وجدانه الصحيح المستقيم
اشتهار هذا القول فيما بين الاصوليين بل ربما يحكى عن جميعهم وهو باعث على المظنة الكافية في المقام وفيما
اورد عليه من منع حجية الشهرة في المسائل الاصولية وان حجيتها اذا لم يعلم مستندها ولا فساد
مستندها وهيهنا نعلم المستند وفساده وهو الاستقراء الذي عرفته في الاول الذي وجه عندنا
يقول بها فيها وفي الثالث ان مفسد الاستقراء فاسد الكلام وهنا دليل آخر فيه … بعد ما اشار الى
مع عرف الشارع مع انه لم يمض الا قليل من الزمان فان التخالف يحتاج الى زمان طويل وما اورد عليه
نشاهد تغير العرف يوماً فيوماً مع ان ذلك الاستبعاد يؤيد تقديم اللغة وفي شقه الاول انا لا
نشاهد تغيره ولو دهرا فدهرا نعم لا نضايق عن ثبوت التغير النادر وهو غير قادح بعد كون الاغلب
غير متغير فيلحق الامر بالاعم الاغلب الا ان تثبت بمجرد الاستبعاد كما هو مفاد الدليل الذي في …
الرابع انه يستبعد استقرار العرف العام في المدة القليلة بعد عصر النبي فالظاهر انه كان ثابتاً قبله
مضافا الى منع حجية منع الاستبعاد … انه لا مجال للتامل في حمل اللفظ على معناه الثابت في العرف
العام اذا لم يعرف له معنى آخر بحسب اللغة مع قيام احتمال وجوده وهو مبني على تقديم العرف اذ لولاه
لوجب التوقف لحصول الاجمال باحتمال وجود معنى آخر له في اللغة والفحص عن وجوده وهو خلاف …

تحين كما ارشد اليه ملاحظة بعض الادلة من احد تقريري الاستقراء وغيره مما ياتي ونظيرها صورتان
في ان الثابت حين صدوره بل هو الحقيقة اللغوية فقط او العرفية الخ واما خروج الاولى عن
النزاع فعجيب لكون جل الادلة ناظرا اليها ولو جيد جامد على قوله هو لكان الجوامد فلا محالة من
التشقيق والتفصيل بان يقال اما ان يعلم بكون المعنى اللغوي مهجوراً بالمرة فلا ريب في وجوب حمله
على المعنى العرفي لما تقدم او يعلم بقائه وحينئذ فاما ان يعلم بصيرورة المعنى الجديد حقيقة ثانوية فيكون
الامر من باب دوران اللفظ المشترك بين معنييه او لا يعلم ذلك وحينئذ فاما ان يكون عدم العلم
من جهة الشك فلا يلتفت الى هذا الشك او من جهة العلم بالعدم بمعنى ان اللفظ ما كان بالغا
في الاستعمال الى حيث يتحصل فيه الوضع التعيني وحينئذ فاما ان يعلم ببلوغ استعماله لذلك اللفظ في ذلك
الزمان الى مرتبة التوقف من مراتب المجاز المشهور فيتوقف او يعلم بعدمه او لا يعلم وعلى كل منهما كان
اللازم حمله على المعنى اللغوي وبالجملة كلتا الصورتين داخلتان في النزاع جداً ويلائم كلتيهما ما فرع
عليه من ان القبض عند اللغويين هو القبض باليد وفي العرف اعم منه ومن حصول التخلية بين القابض
والمقبوض فاذا راينا ان الشارع قد اشترط في لزوم الهبة القبض احتمل ان يكون مراده من القبض معناه
اللغوي وان يكون معناه العرفي اذا عرفت هذا فاعلم ان في المسئلة اقوالا والاكثر على …
العام وفاقا للجل من الاعلام وقيل بالعكس وقيل بالتوقف لنا على الاول ان طريقة الشرع
منطبقة على العرف غالبا دون اللغة مع ملاحظة ان التغير والتبدل في العرف العام بعد الشرع
لو كان فهو في غاية الندرة بحيث يشهد الوجدان الذي لا يكون به غرض ولا يعتريه شك بان عرف
زماننا هو العرف الذي كان في زمنهم بل كان ثابتا قبل زمانهم الى ازمنة سالفة وهو …
واما الاستقراء الذي تمسك به المصنف قدس الله نفسه فالكلام اما الى ما ذكرناه من انطباق طريقة الشرع
بالعرف غالبا كما في كلام بعض متاخري المتاخرين وبعض … وامالي ما ذكرناه من ثبوت العرف العام
في عصر الشرع كما في عبارة بعض متاخري المتاخرين وبعض الاعاظم وكيف كان فالاستقراء استقراءان

لافادة الاستقراء ذلك
ومعنى ان المراد به في اللغة … المراد
بالاولوية وفي العرف ذات القوائم
الاربعة كالفرس ونحوه فاذا ورد في
النص انه لو مات الدابة في البئر يلزم
كذا فهل تحمل على ما في العرف او تحمل
على ما في اللغة …

لافادة الاستقراء ذلك هذا
… والاستقراء استقراءان كما
يتحصل من كلمات عدة من الاعيان
استقراء ان عرف زماننا هو العرف
الذي كان في زمنهم بل كان قبل
زمانهم … الى ازمنة سالفة وهو
بالبديهة والاستقراء ان طريقة الشرع
منطبقة على العرف غالبا دون اللغة
والتغير والتبدل فيه بعد الشرع زمانهم
لو كان فهو في غاية الندرة واستقراء

عليه الكل وأورد عليه باحتمال كون عدم الفحص لو سلم الظهور عدم النقل واشتهار اتحاد العرف مع
اللغة نظرا للاصالة عدمه ولذا تداول بينهم اثبات اللغات بمجرد ثبوت المعنى في العرف على ما
شان نقلة اللغات وطريقة علماء الاصول في اثبات مداليل الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها
~~الثاني ان العرف كالناسخ وان الذهن يسبق اليه وفيه ان سبق الذهن لا يجدي بعد تداول~~
~~اللغوي~~ ~~لنصه~~ ما هو المفروض فحكاية الشيخ ~~رضي~~ جملة من الاخبار ذكرها بعض الاخيار
~~من~~ المتاخرين اصرحها واظهرها في هذا المعنى ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم
عن علي بن ابي حمزة قال سئلت ابا ابراهيم عن رجل زوج ابنه ابنة اخيه وامهرها بيتا وخادما ثم مات
الرجل قال يوخذ المهر من وسط المال قال قلت فالبيت والخادم قال وسط من البيوت والخادم وسط
من الخدم الحديث وفي التهذيب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن علي بن ابي حمزة قال قلت
لابي الحسن الرضا تزوج رجل امراة على خادم قال فقال لي وسط من الخدم قال قلت على بيت قال
وسط من البيوت قال المستدل رح لا ريب ان الدار والخادم لا اختصاص لهما في اللغة بالوسط وانما
ذلك معنى عرفي فيدل الخبران وما في معناهما على تقديم العرف على اللغة وما في الكافي والتهذيب عن
محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن علي بن عقبة عن ابيه قال سئلت ابا عبد الله عن رجل اوصى لرجل
بصندوق وكان في الصندوق مال فقال الورثة انما لك الصندوق وليس لك ما فيه فقال الصندوق
بما فيه له وفي الفقيه مثله قال رح لا ريب ان هذا المعنى خلاف المعنى اللغوي بل هو عرفي اقول التمسك
بالاخبار في مكانة من الغرابة اذ ليس لها ربط بالمقام بوجه اما الاول فلان كلا من البيت و الخادم
لغة وعرفا حقيقة فيما يسمى به وكلاهما متفق في ان الوسط منهما والاعلى منهما والاردى منهما
لا دخل له في اصل المعنى الحقيقي بل كل منها معنى حقيقي في العرف واللغة فدوران الامر بينها من باب
بين افراد المعنى لا بين معنيين احدهما لغوي والاخر عرفي وكذا الصندوق حقيقة عند كل من اهل اللغة
والعرف في الهيئة المخصوصة وما كون ما في الصندوق داخلا في كون اطلاق هذا الاسم اطلاقا حقيقيا

بحيث لو كان خاليا كان الاطلاق مجازيا فكلا واما ثانيا فلان الواقع عين ذلك فالانسب ان
يجعلها ادلة على تقديم العرف الخاص على اللغة بتقريب ان معنى البيت والخادم عند الشارع هو الوسط
منهما ومعنى الصندوق عنده هو مع ما فيه وليس له ذلك لانه لا اقل دعوى لا يساعدها دليل وحكمه
بان الصندوق بما فيه له لا يدل على ذلك لان هذا انما نشأ من اطلاق الوصية وكذا الامر في اخذ
المهر من وسط المال فلعله من جهة ان اخذه من الاعلى نوع ضرر على من ثبت المهر في ذمته واخذه
من الادنى نوع ضرر على الزوجة وبالجملة هذا الدليل ونظائره بمراحل عن البعد عن مذاق الاصول وليس
التعرض عليها الا تضييعا للاوقات ~~حجة القول بتقديم اللغة ما اشار اليه المحقق~~ ان كون اللفظ
حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في الاول امر غير معلوم لان المفروض عدم ثبوت مبدأ النقل
فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني للاصالة تاخر الحادث وبقاء الثابت الا ان يعلم الرافع
وقضية هذا الدليل ان ~~تقديم العرف~~ يتوقف على كون اللفظ حال الصدور حقيقة في الثاني
مجازا في الاول ~~وبعبارة~~ لا يجب ~~حقيقة العرف علم تقدمه~~ وان بقي الاول على حقيقته غاية
الامر انه يجب ان يكون المعنى العرفي حقيقيا ~~وكان مجرى الدليل انما هو صورة الشك في~~
~~العرف حين صدور اللفظ~~ ~~على~~ فيه ان هذا الاصل لا معول عليه في مباحث الالفاظ فان الظن
~~لا يحصل باللفظ على المراد~~ وهي هنا مفقودة ~~بعد ما خلت ما ذكرت الاولى حيثما~~ ~~الاستقرار~~ والشهرة
~~وهي هنا حاصلة وعرضنا تقدم كفاية الظن بثبوت احد الامرين من اللغة والعرف في زمن~~
~~الخطاب وعدم العلم بصورة الشك~~ ~~حجة المتوقف تعارض الدليلين وتصادمهما وفيه ان دليل~~
~~القول الثالث لا يقاوم دليل القول الاول~~ ~~على~~ ~~هذا~~ ~~ما~~ ~~اليه~~ ~~الاول~~
اختيار القول بتقديم العرف على اللغة ~~الذي~~ ~~ان المسئلة في غاية الاشكال~~
فيها ~~لعاطل~~ ~~و~~ ~~متون~~ اللغات الموجودة في ايدينا قد كان جمعها وتاليفها بعد زمان
الشارع او في اواسط زمن الشرع كزمن الائمة او بعده بمدة قليلة ومن المعلوم ان تلك الجوامع

٣ قوله وقيل بتقديم اللغة
نسب للبعض باب التقييد لنه لغة
بعد القائل وجدنا للدلالة
عدم النقل الى زمان
الصدور بعينه

لم تجمع الا بعد التفحص البليغ والاستقراء الكامل سيما الكتاب الذي لم يؤلف الا لبيان ما كان متعارفاً

في زمان الشارع وما يتبعه ومتداولاً في محاورات عرفه وعلى هذا فعدم تبيّنهم المعنى العرفي الموجب

بعدهم لا يخلو من ان يكون وجهه عدم وجوده في زمانهم فلا بد من تقديم اللغة او انه وان كان

موجوداً في ذلك الزمان لكنهم لم يعثروا عليه ولم يحكم بذلك في غاية البعد او انهم عثروا عليه الا انه كان

استعمال اللفظ فيه من الاستعمالات المجازية الغير البالغة حد الحقيقة وهذا مع كونه بعيداً التصق

المعاني المجازية لنا فقضيته تقديم اللغة لان مقتضاه ان هذا المعنى كان في ذلك الزمان معنى

مجازياً واذا دار الامر بين حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وبين حمله على المعنى المجازي كان المتعين هو

الاول لانه لا يثبت بلوغ المعنى المجازي لكثرة الاستعمال الى مرتبة التوقف او الاشتراك او النقل

فالحاصل ان مرجع نزاع المسئلة الى دوران الامر بين حمل اللفظ على العرف المتأخر اللاحق او العرف

السابق الثابت في زمن الشارع او القريب منه الذي يسمونه لغة وحمل كلامه على العرف الثابت في

زمانه او الاقرب الى زمانه اولى من حمله على العرف الابعد الغير الثابت ثبوته في ذلك الزمان

~~ويمكن الاستخلاص عن هذه الشبهة بالاستقراء الذي ذكرناه~~ ~~ان~~ ~~لا يكفي في~~ عدم ثبوت العرف

الابعد في ذلك الزمان في محل المنع غاية ما يلزم اسناد القصور او التقصير في الاستقراء الى

نقلة اللغة ولا بأس به سيما بعد ملاحظة ان منهم من لم ينقل ما نقله الآخر فتبصر ~~مع تحقيقنا~~

~~آخر يختلج بالبال فهو انه اقصى ما يقتضيه الاستقراء ونحن نمنع منه المعنى العرفي في زمان...~~

~~مستعملا فيه فيما بينهم ونمنع ثبوت الاستعمال فيه وانه اعم من الحقيقة والمجاز~~ فلعل استعمالهم كان على سبيل المجاز

وعلى هذا فلا وجه لحمل اللفظ عليه مع جهل الحال وعدم حمله على المعنى اللغوي الثابت في ذلك الزمان مع كونه

حقيقيا وكون المعنى العرفي حقيقيا في زماننا اعم من كونه كذلك في الزمان السابق اذ لعله كان معنى مجازيا الا انه

تواردت الاستعمالات العرفية عليه حتى كان وصوله الى مرتبة الحقيقة في زماننا بل لنا ان نحكم بعدم جهالة

حال هذا المعنى من جهة الحقيقية والمجازية وتعيين خصوص الاخير بان نقول المعنى الذي نقلته نقلة اللغة

لما كان معنى حقيقيا لغيره والامر في حق المعنى العرفي بين ان يكون اللفظ مجازا فيه ومشتركا بينه وبين المعنى

اللغوي لان المجاز خير من الاشتراك او بين ان يكون مجازا فيه او منقولا اليه والمجاز خير من النقل واذ

قد حكمنا بمجازيته صار الامر بملاحظة نزاع المسئلة دائرا بين حمل اللفظ على معناه الحقيقي اعني المعنى اللغوي

وبين حمله على المعنى المجازي اعني معناه العرفي والاول هو الاولى ولكن لنا انه كما ثبت بالاستقراء وجود هذا

المعنى العرفي في ذلك الزمان كذا ثبت كونه معنى حقيقيا كما ان المعنى اللغوي معنى حقيقي كان اللفظ مشتركا

بين المعنيين فيكون بين الامرين ويكون كل منهما محتملا للارادة بهذا اللحاظ ثابتا في البين فلا بد في

تعيين احدهما والحكم بانه المراد دون الآخر من قرينة التعيين فلا يكون وجه للمبادرة الى الحكم بتعيين المعنى

العرفي والحاصل انا لو اغمضنا عن عدم تسليم انه ثبت بالاستقراء ونحوه وجود المعنى العرفي في الزمان

السابق بما هو عليه في زماننا وهو كونه كثير الاستعمال فكثرة استعماله في ذلك الزمان لا تخلو من ان

تكون مسببة عن كون اللفظ مشتركا بينه وبين المعنى اللغوي او عن كونه منقولا من المعنى اللغوي او

عن كونه مجازا مشهورا في المعنى العرفي وهيهات بكل من الاولين كان في المرام اما الثاني فواضح واما

الاول فلانه وان كان يلزمه التوقف في تعيين المراد الا ان كثرة الاستعمال التي حكمنا بثبوتها في الزمان

السابق تكون قرينة على كون المراد هو المعنى العرفي الا انه انى لك باثباتهما ولا يتم الامر على الثالث الا

على كون شهرته في المجازية في المرتبة الثالثة وهي كون اللفظ مع ملاحظة الشهرة منصرفا الى المعنى المجازي

دون الحقيقي وانى لك باثباته مع قيام احتمال عدم وصولها الى هذه المرتبة وتأمل في المقام

الحقيقة الشرعية

~~احكام~~ قوله وأما ثبوت الحقيقة الشرعية ~~الحكم الذي ينبغي~~

~~الكلام في تعيين الشارع وتعريف الحقيقة الشرعية ونحوها هنا~~ المقام ~~الثاني~~ قال البعض

وكلام القوم ~~فيها~~ مضطرب فمنهم من على الايق كون الواضع هو الله ومنهم من عينه كالسيد في الذريعة

ومنهم من يحتمل كلامه التردد ~~والتفصيل بين ...~~ كالشيخ في العدة ومنهم من قال ان كان

الواضع هو الله والرسول ص فهو حقيقة شرعية ومنهم من كلامه صريح في كون الواضع النبي ص كالشيخ

بل هو المحكي عن الاصوليين وهو غير بعيد عن كلامهم وعلى التقادير لما كان الظهور والنص كافيا فيه هي
فالقول الاول لا وجه بنظر من التتبع في مجمع الآثار فالخطب سهل اشهى ونسب بعض افاضل المتأخرين
من معاصرنا ما نسب صاحب المعالم الى الطريحي وهو المحقق سيدنا بحر العلوم قدس الله نفسه حيث قال
وقد صرح بذلك بعض المتأخرين من مصنفي اللغة ولعله ليس في كلامه ما يرشد اليه صريحا فانه
قال في مجمع البحرين الشريعة ما شرع الله لعباده وافترضه عليهم وقد شرع لكم شرعا اي سن وشرع الله
كذا اظهر واوضح والشارع الطريق الاعظم والشارع هو النبي ص والمتشرعة ما عداه فان تفسير الشريعة
بما شرعه الله وافترضه يقتضي ان يكون الشارع بمعنى الجاعل هو الله تع وان كون النبي شارعا ماخوذ من
شرع بمعنى اظهر واوضح وللكلام لنا فيه فتا وللقول الاول على كون الشارع هو الله عز وجل وجوه
احدها ان المتبادر من لفظه عند الاطلاق جاعل الشرع وجاعله هو الله فيكون اطلاقه على النبي مجازا
ثانيها تنصيص اهل اللغة بان شرع بمعنى سن او جعل منهاجا ... هو الله ... الشريعة ...
... وقد صرح صاحب القاموس بان معنى سن الامر بينه فيكون الشارع بمعنى مبين
الشرع لا بمعنى واضعه ... خلاف ما يستفاد من كلام سائر اهل اللغة على انه لو كان بمعنى المبين
اطلاقه على الائمة عليهم السلام بل على علماء الشيعة ايضا لكونهم مبينين للشرع والتبيين عليه والتالي باطل
... اطلاقه عليهم سلام الله عليهم ...
خلاف ... المتبادر ... سيدنا بحر العلوم
قدس الله نفسه ... في تحقيق معنى ...
يعتنى ...
غبار عليه ثالثها ما ذكره سيدنا المذكور وهو انه لو كان الشارع النبي ص وجب ان يلتزم بتقدم وضعه
لما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب على ورودها فيه حتى يتعين حمله على المعاني الشرعية والتوضيح انه
يتوجه على القول بان الشارع هو النبي ص ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية على المعاني الحادثة

بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز فيشكل القول بتعين الحمل فيها على
لان المتكلم بها وهو الله تع لم يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض ووضع النبي ص انما يقتضي وجوب الحمل في خطاباته
وخطابات من تابعه من المتشرعة لا مطلقا وصريح كلامهم يقتضي الاتفاق على عدم الفرق بين الخطابات القرآنية
والاحاديث النبوية في وجوب الحمل على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا على
الاول والنافين لها اجمعوا على الثاني وهذا بخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله تع فان الحمل على المعاني
الحادثة متعين في الجميع اما في خطاب الله فظ واما في كلام النبي ص فلانه تابع على هذا التقدير كالمتشرعة
وقد يجاب عن ذلك بان وضع النبي ص لما اقتضى هجر المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات القرآنية عليه لامتناع
الحمل على المعنى المهجور فيتعين الحمل على الشرعي لانتفاء الواسطة قال قدس الله نفسه وفيه ان وضع النبي
لو اقتضى الهجر فانما يقتضيه بالقياس الى استعماله واستعمال المتشرعة لا مطلقا ودعوى تحقق الهجر الكلي في المعنى اللغوي
خصوصا في مبادي الوضع الشرعي بمجرد حصوله مجازا وقد بينه كيف والحقيقة الشرعية عندهم من اقسام
العرفية الخاصة حقيقة خصت بهذا الاسم لاختصاصها باحكام اوجب تميزها عن غيرها فالقول بثبوتها
لا ينافي بقاء المعنى اللغوي معها اصلا قال والصواب ان يقال ان المتكلم بتلك الالفاظ وهو الله تع
وان لم يكن واضعا لها على القول بان الشارع هو النبي ص الا ان الخطاب المتضمن لها لما كان متوجها الى النبي ص و
المتشرعة وجب الحمل على المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله تع انما يتعين بتعين
المخاطب بذلك الخطاب فان كان من اهل اللغة فالمراد منه المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد
منه العرفي وان كان من اهل الشرع فالمراد منه الشرعي ولو كان مناط الحمل في خطاب الله تع وضعه للفظ
بازاء المعنى لم يتعين له مدلول اصلا الا في الموضوعات اللغوية على القول بان واضع اللغات هو الله تع
وفساده غير خفي فخطاب الله تع مع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم والاستعمال
الجاري على مقتضى وضع مخصوص استعمال حقيقي صحيح في ذلك الوضع الخاص فكما انه لو كان الوضع وضع
اللغة كان اللفظ حقيقة لغوية وان لم يكن المتكلم من اهل اللغة فكذا لو كان الوضع وضع الشرع كان

حقيقة شرعية وان لم يكن المتكلم من المتشرعة فان قيل الا تم وجوب موافقة المتكلم في خطابانه لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب تفهيم المقصود وحصول الفائدة والاستفادة من اللفظ في تحصل ولا يصح الكلام سواء بني على اصطلاح المخاطب وغيره ولو سلم فانما تجب الموافقة مع الاختلاف في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي مع العجمي اما مع التوافق كما في تخاطب ارباب الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا تجب الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا يتعين الحمل عليه بالاتفاق بل ربما يرجح بعضهم الحمل على خلاف ذلك نظرا الى ان الاصل في الكلام ان يكون جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا يمكن الجواب بالفرق بين خطاب الاذى وخطاب من خص بعرف معلوم متميز عن غيره فان ما ذكر من عدم تعين الحمل على اصطلاح المخاطبان انما يصح في الثاني واما خطاب الاذى فلا يصح فيه ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات وان قلنا بان واضع اللغة هو الاذى وان شئت فاستوضح ذلك بشخص عارف باللغات مطلع على الاصطلاحات غير معروف بلغة مخصوصة منها ولا متميز باصطلاح خاص فانك لا تسترىب في ان مثل هذا انما يخاطب كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم فمخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم مع المتشرعة بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب بعد تحقق الوضع منه للمعاني الشرعية وعلم المخاطبين به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها يقتضي الجزم بارادتها وان احتمل الحمل على غيرها مع قطع النظر عن ذلك فان قلت تعيين المعنى بما ذكر تعويل على القرينة والمقصود ههنا تعيينه بوضع الشارع على القول بالحقيقة الشرعية قلت التعويل على القرينة انما يقدح في المقصود لو كانت القرينة قرينة التجوز بان يكون اللفظ مستعملا لاجلها في المعنى الشرعي باعتبار مناسبته للمعنى اللغوي حتى يكون مجازا اما اذا كان الاستعمال فيه لوضع الشارع لا للمناسبة وكانت القرينة قرينة لتعيين الوضع الذي بني عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في المقصود اصلا اذ ليست القرينة على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة [illegible] شرعية وتوضيح ذلك انه اذا اختلف العرف واللغة في معنى لفظ واحد حتى وجد له معنيان او اكثر فللمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني باعتبار الوضع المختص به بحيث يكون المصحح للاستعمال فيه هو ذلك

الوضع

الوضع بعينه وله ان يستعمله فيه نظرا الى العلاقة بينه وبين معنى آخر من تلك المعاني حتى يكون المصحح للاستعمال فيه هو المناسبة والعلاقة بين المستعمل فيه والموضوع له ولا ريب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول حقيقة مطلقا سواء كان وضعه للمعنى بحسب اصطلاح المتكلم او غيره لكون المصحح للاستعمال هو وضعه للمعنى وهو حاصل على جميع التقادير غاية الامر انه غير وضع المتكلم في البعض وذلك لا يوجب الحاق بعض تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه في الجميع بل لا بد في التعيين من دليل يقتضي ذلك والتعويل عليه ليس تعويلا على قرينة المجاز بل على ما يتعين به الوضع الذي بني عليه الاستعمال نعم لو استعمل اللفظ في المعنى بالاعتبار الثاني اي لوجود المناسبة والعلاقة كان اللفظ مجازا وكانت القرينة قرينة التجوز وكله جعل في ذلك لان المدار في التمييز بين الحقيقة والمجاز على الحيثية والاعتبار ولما كان المصحح في اعتبار الاول وضع اللفظ للمعنى وفي الثاني مناسبته للمعنى الموضوع له كان اللفظ حقيقة على الاول ومجازا على الثاني لتحقق المغايرة الاعتبارية وان اتحد المعنى بالذات هذا واصل الاشكال عن اصل حمل هذه الالفاظ على المعنى الشرعي على القول بان الشارع هو النبي صلى الله عليه وسلم موقوف على مسبوقية ورودها في الكتاب العزيز للوضع الشرعي وان كان مدفوعا بما سمعته وبان الوضع في الحقيقة الشرعية ليس مقصورا على ما ورد في القرآن فضلا عن ان يكون منشؤه ورودها فيه فان كثيرا من الحقائق الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما لم يرد في الكتاب اصلا ولو سلم ورودها فيه باسرها فلا يجب ان يكون وضع النبي صلى الله عليه وسلم مسبوقا بورودها وكون المعاني المقصودة منها توقيفية لا تعرف الا بتوقيف الله لا يقتضي ذلك لجواز التوقيف للنبي صلى الله عليه وسلم بغير هذه الالفاظ او من غير طريق اللفظ الا ان الانصاف انه لا يخلو عن شيء وقال في منع بعدم حصول التوقيف بالورود في الكتاب باعيان هذه الالفاظ واما ما لم يرد فيه نصا فالتوقيف فيه من جهة الكتاب ممكن لكن بان يكون مذكورا بعنوان آخر يتبين به الحقيقة او مرتبطا بمذكور يلزم من التوقيف عليه التوقيف على ما يتعلق به كالجزء والشرط على انا لو تمنا عدم ظهور تأخر الوضع لو كان الواضع النبي صلى الله عليه وسلم عن الورود في الكتاب فغاية الامر تساوي احتمالي

التقدم والتأخر اذ لا اقل من عدم ظهورهما و مقتضى ذلك هو التوقف في الحمل على المعنى الشرعي و ذكر
القطع به كما يقتضيه كلام القوم بل نقول جملة من الآيات الالهية دالة على ذلك منها قوله تعالى و جعلناك على
شريعة من الامر فاتبعها و لا تتبع اهواء الذين لا يعلمون فجعل الدال انه قد عرفت ان الجاعل هو جاعل
الشرع و قد دلت الآية الشريفة على انه هو الله تعالى و منها قوله عز من قائل لكل جعلنا منكم شرعة و
منهاجا و الشرعة و الشريعة بمعنى كما عن ابن الاثير و ابن عرفة و صاحب القاموس و منها قوله جل شأنه
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية الى غير ذلك مما يستفاد من تلك الآي كونه تعالى شارعا في الجملة
و اما كونه شارعا على الاطلاق فكذلك لاستظهار المعنى المطلق على القائل بالتفصيل بين ما
في الكتاب و غيره و المعقول بان الشارع هو النبي صلى الله عليه وآله ذهب الاصوليين او اكثرهم اليه فلا يشترك فيما
بينهم و من متأخري المتأخرين من جوز ان يكون الشارع باصل معناه اعني جاعل الشرع حقيقة في كليهما
كما هو مقتضى الجمع بين القولين المتعارضين الذين كل منهما مثبت من وجه و ناف من آخر و ذلك اما
بطريق الاشتراك المعنوي و لا اشكال فيه او اللفظي و يلزم عليه استعمال اللفظ في اكثر من معنى اذا ادعى
شموله لما في الكتاب و السنة و يندفع المحذور بان يجعل من باب عموم الاشتراك باستعمال لفظ الشارع
في معنى يشمل كلا من الفردين كما انه لو لم نجوز الاستعمال في اكثر من معنى لزم ارتكاب عموم المجاز فيما اطلق
هذا اللفظ و اريد به كلاهما على القولين الاولين او بان يدعى ليس في الكلمات الا الحقيقة الشرعية و لا يعرف
الحقيقة الشارعية حتى يلزم استعمال لفظ الشارع في كلا معنييه
بلا اشكال و اللفظ بحاصل هذا شاهد القول الثالث لا يقاوم الادلة المحكمة كيف و اشتهار اعم
ارادتهم من هذا اللفظ الذي اطلقوه على النبي صلى الله عليه وآله معناه الحقيقي لم لا يجوز ان يكون مرادهم منه هنا
~~الاطلاق صاحب الشرع الصادق الامين من قبل الله تعالى فكأنه شارع الشرع الى الناس~~
~~من جهة ان هذا اللفظ بهذا المعنى صار حقيقة عرفية~~ و بالجملة جاعل
الشرع الحقيقي الواقعي ليس الا الله جل شأنه و كونه جاعل الشرع لا يستقيم الا بمعنى انه جاعله

الظاهر و واضعه بين الناس و ان كان عن تعليم الهي و هذا القدر كاف في تصحيح اطلاق الشارع عليه
بملاحظة اصل معناه و اما تصحيحه بجعله بمعنى المبين للشرع بحيث لا يرد اشكال امر جواز اطلاقه على
الائمة عليهم السلام فبانه ليس المراد مطلق المبين للشرع لبعده عن الاطلاقات جدا فيعطى فرض مجيئه بالمعنى
ينبغي ان يراد به المظهر للشرع من اول الامر و المبين له بعد عدم ظهوره رأسا ~~و تبليغ~~
~~من الامر بمعنى~~ و هو حينئذ لا يصدق على الائمة عليهم السلام و لا على العلماء و قد تقدم من هذا صحة اطلاقه
عليه تعالى بهذا المعنى نعم يمكن استظهار كونه حقيقة في كليهما باصل معناه ~~بما اشار اليه بعض فضلاء~~
من جملة من الاخبار بل النصوص المستفيضة الدالة على ثبوت التفويض اليه صلى الله عليه وآله في جملة من الاحكام بل كلها
و قد جعلها سيدنا بحر العلوم رحمه الله دليلا على القول بالتفصيل بكون الواضع فيما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب
هو الله تعالى و في غير ذلك النبي صلى الله عليه وآله و قد عقد الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد بن حسن الصفار القمي و ابو جعفر
~~محمد بن يعقوب الكليني الرازي لذلك بابا في جامعيهما المعروفين بالبصائر و الكافي و قد ورد فيه~~
~~من الاخبار المعتبرة التي نص فيه~~ زرارة عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليهما السلام انه سمعهما يقولان ان
الله تبارك و تعالى فوض الى نبيه صلى الله عليه وآله امر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الآية ما آتاكم الرسول فخذوه
و ما نهاكم عنه فانتهوا و حسنة الفضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لبعض اصحاب
قيس ان الله عز و جل ادب نبيه فاحسن ادبه فلما اكمل له الادب قال انك لعلى خلق عظيم ثم فوض
اليه امر الدين و الامة ليسوس عباده فقال عز و جل ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا و ان
رسول الله صلى الله عليه وآله كان مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل و لا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق فتأدب
بآداب الله تعالى ثم ان الله عز و جل فرض الصلوة ركعتين ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله صلى الله عليه وآله الى الركعتين
ركعتين و الى المغرب ركعة فصارت عديلة الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر و افرد الركعة في المغرب فتركها قائمة
في السفر و الحضر فاجاز الله له ذلك فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ثم سن رسول الله صلى الله عليه وآله النوافل اربعا
و ثلثين ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله له ذلك و الفريضة و النافلة احدى و خمسون ركعة منها ركعتان

بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله صوم
شعبان وثلاثة ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز الله عز وجل له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها وحرم
رسول الله المسكر من كل شراب فاجاز الله له ذلك وعاف رسول الله اشياء وكرهها لم ينه عنها نهي حرام انما
نهى عنها نهي اعافة وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصه واجبا على العباد كوجوب ما ياخذون بنهيه
وعزائمه ولم يرخص لهم رسول الله فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض لازم فكثير المسكر من الاشربة
نهاهم عنه نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله لاحد تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما
فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلك الزاما واجبا لم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد
يرخص ما لم يرخصه رسول الله فوافق امر رسول الله امر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل ووجب على
العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى وفي موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله قال ان الله تبارك وتعالى
ادب نبيه فلما انتهى به الى ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض الله اليه دينه فقال ما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وان الله عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول الله اطعمه
السدس فاجاز الله تعالى جل ذكره له ذلك وذلك قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير
حساب وفي رواية زرارة عن ابي جعفر قال وضع رسول الله دية العين ودية النفس وحرم النبيذ
وكل مسكر فقال رجل وضع رسول الله من غير ان يكون جاء فيه شيء فقال نعم ليعلم من يطع الرسول ممن
يعصيه وفي كشف الغمة عن مناقب الخوارزمي عن جابر قال قال رسول الله ان الله لما خلق السموات والارض
دعاهن فاجبنه فعرض عليهن نبوتي وولاية علي ابن ابي طالب فقبلتاهما ثم خلق الخلق وفوض الينا
امر الدين فالسعيد من سعد بنا والشقي من شقي بنا نحن المحللون لحلاله والمحرمون لحرامه وفي بصائر
الدرجات عن ابي جعفر قال ان الله خلق محمدا عبدا فادبه حتى اذا بلغ اربعين سنة اوحى اليه وفوض
اليه الاشياء فقال ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وفي تفسير العياشي عن جابر الجعفي قال
قرأت عند ابي جعفر قول الله تعالى ليس لك من الامر شيء قال بلى والله ان له من الامر شيئا وشيئا وشيئا وليس حيث

ذهبت ولكني اخبرك ان الله تبارك وتعالى لما امر نبيه ان يظهر ولاية علي فكر في عداوة قومه له ومعرفته
بهم وذلك للذي فضله الله به عليهم في جميع خصاله كان اول من آمن برسول الله وبمن ارسله وكان انصر الناس
لله ولرسوله واقتلهم لعدوهما واشدهم بغضا لمن خالفهما وفضل علمه الذي لم يساوه احد ومناقبه التي لا تحصى
شرفا فلما فكر النبي في عداوة قومه له في هذه الخصال وحسدهم له عليها ضاق عن ذلك فاخبر الله انه ليس له من هذا
الامر شيء انما الامر فيه الى الله ان يصير عليا وصيه وولي الامر بعده فهذا عنى الله فكيف لا يكون له من الامر شيء وقد
فوض الله اليه ان جعل ما احل فهو حلال وما حرم فهو حرام قوله ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا
وعن الاختصاص للمفيد عن جابر بن يزيد قال تلوت على ابي جعفر هذه الآية من قول الله ليس لك من
الامر شيء فقال ان رسول الله حرص على ان يكون علي ولي الامر من بعده فذلك الذي عنى الله تعالى ليس لك
من الامر شيء وكيف لا يكون له من الامر شيء وقد فوض الله اليه فقال ما احل النبي فهو حلال وما حرم النبي
فهو حرام وفي الكافي والفقيه الصحيح المروي في باب فرض الصلوة عن زرارة عن ابي جعفر انه قال في عدد
ركعات الصلوة كان الذي فرض الله عز وجل على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهن وهم يعني
سهوا فزاد رسول الله سبعا وفيهن السهو وليس فيهن قراءة وفي الكافي في الحسن المروي عنه عنه قال عشر
ركعات ركعتان من الظهر وركعتان من العصر وركعتا الصبح وركعتا المغرب وركعتا العشاء الآخرة
لا يجوز الوهم فيهن من وهم في شيء منهن استقبل الصلوة استقبالا وهي الصلوة التي فرضها الله عز وجل على المؤمنين
في القرآن وفوض الى محمد فزاد النبي في الصلوة سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة الحديث وفي خبر قد
فوض الله الى النبي امر دينه ولم يفوض اليه تعدي حدوده هذه جملة من الاخبار الدالة على التفويض
وهي وان امكن الاستظهار بظاهرها لكون الشارع حقيقة في النبي الا انه قد يخرجها عن الظاهر
بين رادها وبين واقف عنها وبين مؤول لها كيف والجمود على ظاهرها مشكل من وجوه
احدها ان قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله جل وعلا قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان
اتبع الا ما يوحى الي والقول بانه يحتمل ان يكون نزول الوحي للامضاء حكمه [illegible] الثاني

ان وضع الاحكام الشرعية من النبي ص وتقريرها منا غايتها في ان لم يرد فيها وحي من الله تعالى ولا خطاب ولا
كتاب والاحكام الشرعية باسرها قد ورد فيها ذلك قال جل شانه ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال سبحانه
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقال عز وعلا لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد تظافرت
النصوص المعتبرة بمضمون تلك الآي الشريفة فعن علي ع انه قال ما من شيء تطلبونه الا وهو في القرآن فمن
اراد ذلك فليسألني وفي الكافي عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول ان الله تعالى لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة
الا انزله في كتابه وبينه لرسوله ص وعن ابي عبد الله ع انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله
ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله
ما ترك شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان انزل هذا في القرآن الا وقد انزله الله فيه وعنه ع
اني اعلم ما في السموات وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان وما يكون ثم سكت هنيئة
فرأى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله يقول فيه تبيان كل شيء وعنه ع
قال قد ولدني رسول الله ص وانا اعلم كتاب الله وفيه بدؤ الخلق وما هو كائن الى يوم القيمة وفيه خبر السماء
والارض وخبر الجنة وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك كما انظر الى كفي ان الله يقول فيه تبيان
كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال نحن والله نعلم ما في السموات وما في الارض وما في الجنة وما في
النار وما بين ذلك ثم قال ان ذلك في كتاب الله تعالى ثم تلا قوله ونزلنا عليك الكتاب الآية وفي العيون في
باب ما جاء عن ابي الحسن الرضا ع في وصف الامامة والامام وذكر فضل الامام ورتبته عن قاسم بن مسلم
عن اخيه عبد العزيز بن مسلم قال كنا في ايام علي بن موسى الرضا ع بمرو فاجتمعنا في مسجد جامعها في يوم جمعة
في بدو مقدمنا فادار الناس امر الامامة وذكروا كثرة اختلاف الناس فيها فدخلت على سيدي ومولاي الرضا ع
فاعلمته ما خاض الناس فيه فتبسم ثم قال يا عبد العزيز جهل القوم وخدعوا عن اديانهم ان الله لم يقبض
نبيه ص حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام
وجميع ما يحتاج اليه كملا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي النهج عن امير المؤمنين ع في حديث

اختلاف

اختلاف العامة في الفتيا قال ع في كلام له ع ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان
يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل دينا تاما فقصر الرسول ص عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب
من شيء وفيه تبيان كل شيء الثالث ان اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام الى النبي ص تضمنت تفويضه
الى الائمة عليهم السلام و~~[illegible]~~ لا يلائم ما ثبت من استكمال الشريعة في زمن النبي ص كما ~~[illegible]~~ اليوم اكملت
لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وامتناع تطرق النسخ والزيادة والنقصان على شريعة نبينا ص وحمل التفويض
اليهم على خصوص التفويض في الاحكام الظاهرية كما في التقية كما ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ ما رواه في الكافي عن موسى بن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله ع فسأله رجل عن آية من
كتاب الله عز وجل فاخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فاخبره بخلاف ما اخبر الاول فدخلني
من ذلك ما شاء الله حتى كان قلبي يشرح بالسكاكين فقلت في نفسي تركت ابا قتادة بالشام لا يخطي في الواو
وشبهه وجئت الى هذا يخطي هذا الخطأ كله فبينا انا كذلك اذ دخل عليه آخر فسأله عن تلك الآية فاخبره بخلاف
ما اخبرني واخبر صاحبي فسكنت نفسي فعلمت ان ذلك منه تقية قال ثم التفت الي وقال يا ابن اشيم ان الله
عز وجل فوض الى سليمان بن داود فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص
فقال وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله ص فقد فوضه الينا بعيد جدا
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ من ابي
قال ان الله عز وجل ادب رسوله حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز ذكره ما آتيكم الرسول فخذوه وما
نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الى الرسول فقد فوضه الينا وعن موسى بن اشيم عن ابي عبد الله ع ما سمعته وفي
البصائر عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احللنا له شيئا من اعمال الظالمين فهو له حلال
لان الائمة منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن رفيد مولى ابن هبيرة قال قال
ابو عبد الله ع اذا رأيت القائم ع اعطى رجلا مائة الف واعطاك درهما فلا يكبر في صدرك فان

الامر مفوض وعن الاختصاص عن محمد بن سنان قال كنت عند ابي جعفر فذكرت له اختلاف الشيعة

فقال ان الله لم يزل فردا متفردا في الوحدانية ثم خلق محمدا وعليا وفاطمة عليهم السلام فمكثوا الف دهر ثم خلق

الاشياء واشهدهم خلقها واجرى عليها طاعتهم وجعل فيهم ما شاء وفوض امر الاشياء اليهم في الحكم والتصرف

والارشاد والامر والنهي في الخلق لانهم الولاة فلهم الامر والولاية والهداية فهم ابوابه ونوابه وحجابه

يحللون ما شاؤوا ويحرمون ما شاؤوا ولا يفعلون الا ما شاء عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم

بامره يعملون فهذه الديانة من تقدمها غرق في بحر الافراط ومن نقصهم عن هذه المراتب التي رتبهم الله فيها

زهق في بر التفريط ولم يوف آل محمد حقهم فيما يجب على المؤمن من معرفتهم ثم قال خذها يا محمد فانها

من مخزون العلم ومكنونه وعن زرارة انه قال للصادق ان رجلا من ولد عبد الله بن سبا يقول بالتفويض فقال

وما التفويض قال ان الله خلق محمدا وعليا ففوض اليهما فخلقا ورزقا واماتا واحييا فقال كذب

عدو الله اذا انصرفت اليه فاتل عليه هذه الآية في سورة الرعد ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق

عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار فانصرفت الى الرجل فاخبرته فكانما القمته حجرا او قال فكانما

اخرس وقد فوض الله عز وجل الى نبيه امر دينه فقال الله ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا

وقد فوض ذلك الى الائمة الرابع انه قد ورد منهم ما ينافي تلك الاخبار وما يعاضدها منها ما

في نوادر محمد بن سنان قال قال ابو عبد الله لا والله ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسول الله والى

الائمة فقال انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله وهي جارية في الاوصياء وفي

الاختصاص للمفيد عن عبد الله بن سنان مثله وعن ابي حمزة عن ابي جعفر في حديث طويل قال ان الله

لم يكل امره ولا خلقه الى ملك مقرب ولا الى نبي مرسل ولكنه ارسل رسلا من ملائكته فقال له قل كذا

وكذا فامرهم بما يحب ونهاهم عما يكره الحديث وفي الكافي والبصائر وتفسير العياشي عن ابي جعفر قال

ان الله لم يدع شيئا تحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله وجعل لكل شيء حدا وجعل عليه

دليلا يدل عليه وجعل على من تعدى ذلك الحد حدا وفي الكافي والمحاسن عن الصادق قال ما خلق الله حلالا ولا

واما الاولى فلانه حد كحد الدار فما كان من الطريق فهو من الطريق وما كان من الدار فهو من الدار حتى ارش الخدش

وما سواه والجلد ونصف الجلد ثم في الصحيح عنه ان الله تعالى حد لكل شيء حدا الى غير ذلك من الاخبار واذ قد [illegible]

هذه الاخبار وامثالها علمت ان ثبوت التفويض بالمعنى الشائع في حقهم في غاية الاشكال

فضلا عن اناطة كونه شارعا بالمعنى المذكور به ولعل المراد منه في تلك الاخبار المثبتة غير المعنى

المربوط بالمقام ومما يدل عليه ما ورد من قوله ان الله فوض الى المؤمن اموره كلها [illegible]

في هذا الخبر غير المعنى الذي كلامنا فيه جدا وكذا قيل لعل المراد تفويضه في المباحات بمعنى انه لا يجب عليه

تناولها فكذا يحتمل بل يقرب ذلك في هذه الاخبار ايضا وكذا ما ذكره بعض الفضلاء

بجواز الاتيان بالظاهر والباطن بان ننقل كلام المجلسي في معنى التفويض المذكور فيها هو الشيخ

الحق على معان كلها صحيحة احدها انه سبحانه اوحى اليهم علوم ما يحتاج اليه الخلق واحكامهم مما شاء جملة

تفصيلا منها ليلة المعراج على محمد ومنها ما ينزل في ليالي القدر ومنها القذف في القلوب والنقر في

الاسماع ومنها علم ما كان وعلم ما يكون اي غابر ومزبور وهو قول موسى بن جعفر مبلغ علمنا على ثلاثة

وجوه ماض وغابر وحادث اما الماضي فمفسر واما الغابر فمزبور واما الحادث فقذف في القلوب

ونقر في الاسماع وهو افضل علمنا الحديث واعلم بجهات التحمل والتبليغ فهم الموجودون لامره وامره لا

لا غيرهم فقد فوض اليهم تبليغ ما امرهم بتبليغه كما حده لهم فهم بامره يعملون وليس معنى كلامنا انه فوض

اليهم تبليغ ما امرهم بتبليغه ورفع يده [illegible] بذلك التفويض الباطل الذي هو الشرك بالله لان كل شيء

سواه تم انما هو شيء بكونه في قبضته اذ لا وجه لشيء ولا قوام الا بامره بل مرادنا انه فوض اليهم ذلك التبليغ

انهم حملة امره ونهيه بقلبه وتراجمة وحيه بقوته ومشيئته فافهم وانما سمي هذا تفويضا لانه خصهم به

دون غيرهم لان غيرهم لا يقدر على تحمل ذلك واليه الاشارة بقوله ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني

قلب عبدي المؤمن اعلم ان لا تقدر الارض والسماء على تحمل اوامره ونواهيه وجهات تصرفات نظام عالمه

وانما قدر على ذلك قلب عبده محمد واهل بيته وذلك لقرب كونهم من محل بركة الوجه الراجح هذا

خلقهم قبل الخلق بالف دهر وثانيها انه تعالى خلقهم على هيئة مشيته وهي صورة مقتضاها اذا لم يحصل لها
قاسر عن مقتضاها ان تجري على طبق مشيته وانما خلقهم ليجروا على مشيته فاذا انهى اليهم علما ليبلغوه لا من شاء
كانت ارادتهم ترجمان ارادته ولذلك خلقهم ومع هذا لم يرفع يده كما تقدم في جميع اقوالهم واعمالهم وحركاتهم
وسكناتهم فهم بامره يعملون لا يكون شيء من ارادتهم ولا ميل انفسهم وهذا معنى حديث البصائر في قوله ان الله تعالى خلق
محمدا عبدا فادبه حتى اذا بلغ اربعين سنة الحديث وكذا قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وانا اضرب لك مثلا
لهذا المعنى اذا كان عندك ماء في الارض فاذا اردت ان تجريه الى جهة الشرق حفرت له في الارض ليجري نقا
منخفضا الى الجهة التي تريد اجراءه بها على قدر ارادتك وصرفته اليها فيجري على حسب ما حفرت له فهو حين
صرفته يجري فانك لم تمنعه مما صرفته اليه فانت قد فوضت اليه الجريان فيما صرفته اليه ولكن هو بنفسه
لم يجر وانما المجري له انت بما حفرت له فكذلك هم عليهم السلام خلقهم الله تعالى على صورة مشيته فمقتضى بنيتهم وفطرتهم يجري
على مشيته لان الاثر لا يخالف في صفته صفة مؤثره فلا يكون ظل الطويل قصيرا ولا العكس ولا المعوج
مستقيما ولا العكس وانما خلقهم على تلك الهيئة ليجروا عليها فهو اجراهم على ما يشاء كما انك اجريت الماء
على ما تشاء بما صنعت له من هيئة جريانه فيما حفرت له مع انه تعالى لم يخلهم في جميع احوالهم من قبضته كما تقدم
وكيف يتوهم بان هذا تفويض او استقلال وانت لا يتوهم لك فيما صنعت بالماء حين قدرت له جريانه
انك فوضت اليه الجريان مع ان الماء في جريانه ليس في قبضتك بل هو قائم بنفسه وانما حصرته على حسب
الجريان وهو تعالى حصرهم على حسب الجريان على ارادته بما خلقهم عليه من هيئة ارادته ومع هذا لم يخلهم من يده
في جميع احوالهم ووجودهم وانما قوامهم وقوام جميع الخلق بامره تعالى كقوام الصورة في المرآة بظهور الشاخص في
مقابلتها فافهم وثالثها انه تعالى خلقهم له لا لسواه ولا لانفسهم فجعلهم السنة ارادته ومحال مشيته
فهي بالحقيقة ليس لهم مشية وانما مشيتهم مشية الله فاذا شاؤا فانما شاء الله كما قال تعالى وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى وقال تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله فهو يشاء بهم ما شاء ولا مشية لهم وقلوبهم محال مشيته
محل ذكرهم وجميع ما يجري على خلقه من جميع الاشياء فانما هو بمشيته وهم محل تلك المشية وهم السنة

تلك الارادة وهذا معنى قول الحجة عليه السلام في جوابه لكامل بن ابراهيم المدني بل قلوبنا اوعية لمشية الله فاذا شاء
شئنا والله يقول وما تشاؤون الا ان يشاء الله ورابعها انهم عليهم السلام الداعون في كل حال وصدق قولهم في
كل موطن فاوجب على نفسه تعالى اجابتهم في كل ما سئلوا واراد واجراء ما كانوا يعملون فقضى فوض اليهم الامر في
كل ما ارادوا وفعل لهم واجراه على حسب ارادتهم ولكنه اذن لهم باستقامة عقولهم واستواء فطرتهم لا يشاؤن الا
ما هو محبوب له تعالى مراد له عز وجل وذلك كما في توقيع صاحب الامر عليه السلام ان الله خلق الاجسام وقسم الارزاق
لانه ليس بجسم ولا حال في جسم ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فاما الائمة عليهم السلام فانهم يسئلون الله تعالى فيخلق
ويسئلونه فيرزق ايجابا لمسئلتهم واعظاما لحقهم وخامسها ان المراد بالتفويض الاذن فيما ولّيهم عليه
وصرفهم فيه مما جعله لهم فانه انزل عليه الكتاب الذي فيه تفصيل كل شيء فقال تعالى انا انزلنا عليك الكتاب لتحكم
بين الناس بما اريك الله وعنه عليه السلام في هذا بقوله هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وقد يكون بعض
الاشياء معلقة على شروط او موقتة باوقات فيمنعون عن خلاف ذلك لا ان يقع ما علق عليه مثل ولا تخف
في نفسك ما الله مبديه وقال لا تحرك به لسانك لتعجل به وقال ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا
الا ان يشاء الله فاذن له فيما لم يعلق على شيء هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ومنع مما هو معلق
او موقت ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه فجعل الاذن والرخصة في امضاء ما اراد بتبليغه
تفويضا له قبل الاذن محصورا بالمنع من الامضاء وسادسها ان الاشياء لما كانت لهم مخلوقة واحكامها
التي بها صلاحها ونظامها في الشرائع عندهم لانهم خزائن تلك الغيوب وهم الاولياء على الاشياء التي
لم تخلق الا لهم ولم يكونوا الا ذواتهم عالمين بوضع الاسباب لمسبباتها والاجزاء في مواضعها المشخصة لها الا
بتعليمه وهدايته انهى اليهم ما يتوقف عليه التادية الى ما شاء تتميما للنعمة واكمالا للفضل ليؤدوا
بعونه وهدايته وتوفيقه لهم على ما قضى عنهم وذلك هو التفويض الحق بتسبيب الاسباب ووضع المواضع
الى هنا كلامه بعض منه بعضه وما ذكر في طيه لا كلام في كونه من العلة الدقيقة والمناسبات الطبيعية
الا ان كون المراد من التفويض المذكور في تلك الاخبار ما بيّنه محتاج الى بيّنة ولا يبعد ان يكون

ليكتب عند الله ...

المقام الاول

~~خيلملمو حليجبخلفة المقام الثاني~~ عن تهذيب العلامة اعلى الله مقامه ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ
الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه
ويرد عليه ان اخذ النقل في تعريفها يشعر بانه لابد فيها من ملاحظة المناسبة بينها وبين المعنى اللغوي
الاصلي كما هو شأن اللفظ المنقول ولا ملازمة بينهما لجواز ان يضع الشارع لفظا لمعنى غير المعنى اللغوي ارتجالا
من دون ان يلاحظ مناسبة بينهما فلا يكون التعريف منعكسا وتوضيح الامر ان المعنى الشرعي اما ان يعرفه
اهل اللغة اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بينه وبين المعنى اللغوي مناسبة اولا وعلى تقادير المناسبة
اما ان يكون الوضع الشرعي لاجلها اولا فهذه ستة اقسام والقسمان منها منقولات والبواقي مرتجلات
وموضوعات مبتدأة وكذا لا ينعكس تعريفها بانها اللفظ المستعمل في وضع اول شرعي فان المراد
بالوضع الاول على ما صرح به بعض الاعاظم هو الوضع الذي لا يعتبر في تحققه ملاحظة وضع آخر فيخرج
عنه المنقولات الشرعية فانه قد اعتبر في وضعها ملاحظة وضع المنقول عنه على ان المحوظ بذكر الوضع
الاول على ما صرح به اخراج المجاز حيث ان الوضع الترخيصي الحاصل فيه مما يعتبر فيه وضع الحقيقة
ولا يعني التقييد لاخراجه عن تعريف كل من الحقايق الخاصة بعد خروجه عن تعريف مطلق الحقيقة
بان المراد في النقل مقاصد اللغة ...
ويمكن ان يجاب عما اورد على الاول بانه مبني على ملاحظة الواقع حيث ان الالفاظ المستعملة في لسان
الشارع في غير معانيها اللغوية كالصلوة والصوم والزكوة وغيرها قد ثبت بينها وبين المعاني اللغوية وجه
من وجوه المناسبة الا ترى ان الصلوة في اللغة بمعنى الدعاء والاركان المخصوصة مشتملة عليه وهكذا في اخواتها
والذي يلاحظ في التعريف هو الفرد الواقع لا الفرد الجائز الوقوع لكن يبقى عليه ان وجود المناسبة بين
تلك المعاني مسلم الا انه لا يلزم ملاحظتها وعدم الغفلة عنها اذ لا ينكر الامكان بجواز وضع الشارع
تلك الالفاظ للمعاني الثانوية ارتجالا من غير ان يلاحظ المناسبة الموجودة بينها وبين المعاني الاولية
فكيف يدعى انها منقولات شرعية مع لزوم ملاحظة المناسبة في المنقولات وبذا فرقوا بينها وبين المرتجلات
اللهم الا ان يستظهر من عدم وجدانهم فيها وضع الشارع لفظا لا يعرف له معنى في اللغة وان المعاني الشرعية لتلك

الالفاظ

الالفاظ باسرها تناسب المعاني الاصلية انه قد اعتبرت المناسبة بين المعنيين حين اختراع المعنى الجديد وكما
اورد على الثاني بانه انما يعتبر ملاحظة وضع المنقول عنه في المنقولات الشرعية في تحقق النقل لا في اصل الوضع
فالاولى ما عرفها به بعض مدققي الافاضل من قال هي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع شرعي الامر
يشمل جميع ما جعل في لسان الشارع حقيقة في معنى شرعي اما بطريق النقل بان وجدت المناسبة وكانت
ملحوظة او بطريق الارتجال بان لم توجد المناسبة اصلا او وجدت ولم تلاحظ سواء كان كونه حقيقة فيه
بالوضع التعييني ام بالوضع التعيني الا انه لو كان عرفها بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له شرعا لكان اخص
واحسن اما الاول فظاهر واما الثاني فلكونه نظير تعريفهم مطلق الحقيقة باللفظ لا بالكلمة اللهم الا ان يرجح
الاول باشتماله على كل من قسمي الوضع كما هو مقتضى لفظ الوضع الشرعي بخلاف الثاني فان لفظة ما وضع له
شرعا ظاهرة في الوضع التعييني كما لا يخفى فلا يشمل ما كان التعين فيه حاصلا من جهة الغلبة وكثرة الاستعمال
واقصى ما يوجه انه اندراج ما حصل تعيينه من جهة الغلبة الحاصلة في كلام الشارع بخصوصه وتبقى ما يكون التعين
فيه حاصلا بمجموع استعمال الشارع واستعمال المتشرعة خارجا عن الحد مع اندراجه في الحقيقة الشرعية كما عن
جماعة وقد انقدح من هذا وجه آخر لاولويته هذا التعريف فان التعريفين الاولين لا يرد عليهما ذلك
سيما الاول منهما واعتذر عن ذلك بان الشارع لما كان هو الاصل في استعمالها في المعاني المذكورة و
كانت استعمالات المتشرعة فرعا على استعماله اسند الوضع الحاصل من استعمال المجموع اليه وحده واورد عليه
اقصى الامر ان يكون ذلك مصححا للاسناد الوضع اليه على سبيل المجاز فكيف يصح ارادته من غير قرينة ظاهرة
عليه سيما في الحدود والتعريفات ويأتي بهذا النحو من الحد مبني على اختيار كون الوضع فيها تعيينيا كما هو ظاهر
مذهبهم والعجب من بعض الاعاظم حيث اراد الفرار عن المحذور فعرفها بانها اللفظ المستعمل في المعاني الشرعية
الموضوعة لها في عهد صاحب الشريعة وتخيل ان هذا التعريف شامل للقسمين وانت خبير بعدم اشتماله
على الوضع التعيني فيما اذا كان بلوغ اللفظ الى حد الحقيقة بعد عهد صاحب الشريعة بل هو انه يرد على
اكثر هذه التعاريف ظاهرا مثل لفظ الحسن والحسين فانه وان كان لمسماهما تعلق بالشرع لكنه الشارع

بوجوب اتباعهما والاعتراف بامامتهما وعصمتها الا انه لا مدخلية لكونه شارعا في التسمية بهما بخلاف مثل لفظ

الصراط والميزان والجنة والحساب فان للشارع مدخلا فيها من جهة بيان آثارها الشرعية والجواب ظاهر فان

كل تعريف مشتمل على قيد الحيثية لا محالة وان لم يذكر صريحا فالمعنى ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في

معناه الشرعي بوضع شرعي من حيث انه وضع شرعي اي من حيث ان لهذا الوضع تعلقا تعلقا بالشرع ولفظا

المذكوران ليسا كذلك والتزم بعض المحققين من متاخري المتفقهين بكون امثال هذين اللفظين من الحقائق الشرعية

غير مسلم اختصاص الحقيقة الشرعية بما يستفاد منه الحكم الشرعي قائلا انه ما المانع من القول بان الحقيقة

الشرعية ما كان الوضع فيه من الشارع سواء كان من متعلقات الحكم الشرعي ام لا بل الاظهر التعميم لان الحقيقة الشرعية

في مقابلة الحقيقة العرفية واللغوية فكما لم يعتبر فيها قيد بل اللغوية ما كان من موضوعات اهل اللغة والعرفية

ما كان من موضوعات اهل العرف فينبغي ان لا يعتبر في اختها ايضا ولكون ان المقتضي لصدق الحقيقة الشرعية

وهو الوضع من الشارع والاستعمال موجود والمانع عنه غير معلوم فوجب القول به ولكنه لو لم تكن تلك الالفاظ

حقيقة شرعية لزم تربيع القسمة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا شبهة في ان تلك الالفاظ

بالنسبة الى ذلك الوضع الشرعي لم تكن من الحقيقة اللغوية ولا من العرفية كما لا يخفى فلو لم تكن من الحقيقة الشرعية

لكانت لا محالة قسما آخر من الحقيقة وراء الاقسام الثلثة واما بطلان التالي فلانهم اتفقوا على تقسيم الحقيقة الى اللغوية

والشرعية والعرفية ولا يخفى عليك ان هذا منه مما لا وقع له في نظر الاصولي فما ذكره من مقابلة الحقيقة الشرعية

مع الحقيقة العرفية فمسلم ولكن مع انها عرفية خاصة جعلوا ما ذكرها بخصوصها فيما بين الاقسام فانما

هو لاختصاصها بما ليس في غيرها وما ذكره من وجود المقتضي لصدق الحقيقة الشرعية عليها ان كان الكلام

فانا نسلم لو كان لذلك الوضع تعلق بالشرع كما ذكرنا والا كما فيها فلا وما ذكره من لزوم تربيع القسمة

فيه انه مبني على عدم كون تلك الالفاظ من الحقائق العرفية وقد حققنا لك سابقا كونها من العرفية

العرفية الخاصة وبالجملة كل فرقة من اهل العرف المتوسمين بحرفة مخصوصة وصنعة معينة لا ريب و لا

خلاف في كون العرف المتداول فيما بينهم عرفا خاصا فان وضعوا لفظا لمعنى لا لربط له ولا تعلق بحرفتهم

كاسماء الاعلام كان هذا اللفظ حقيقة عرفية خاصة وان كان لها ربط بها وتعلق عليها

سمي بما يشعر بهذا الربط والتعلق وهو باق بعد في كونه عرفية خاصة كان يوع حقيقة نحوية وحقيقة

صرفية وحقيقة شرعية ونظايرها **المقام الثاني** حكي عن المعتزلة تقسيم الموضوعات الشرعية

على وجوه وذلك بانها اما ان يعرف اهل اللغة لفظها ومعناها ولكن لم يوضع هذا اللفظ عندهم لهذا

المعنى او لا يعرفون شيئا منها او يعرفون اللفظ دون المعنى او يعرفون المعنى دون اللفظ وخصوا

الثلثة الاخيرة التي اعتبر فيها عدم معرفة اهل اللغة ولو في الجملة بتسميتها بالحقيقة الدينية فهي اخص مطلقا

من الشرعية ولعل من هذا الاعتبار نظر التفتازاني في تعريفها بانها ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء

واورد عليه بعض الاجلة بان فيما لا يخفى ولعل مراده عدم اطراد اخذ قيد الابتداء في القسم

الثاني منها اعني ما يعرف اهل اللغة لفظه ولا يعرفون معناه لان عدم معرفتهم المعنى لا يستلزم ان يكون

وضع الشارع هذا اللفظ لهذا المعنى ابتداء لجواز وجود المناسبة بينه وبين المعنى اللغوي كما نشاهد في

خصوص لفظ الصلوة والركوع ونظايرهما فعلى هذا كيف يعتبر هذا القيد في وضع الشارع في جميع اقسام

الحقيقة الدينية وبعبارة اخرى ان عدم معرفتهم المعنى الشرعي لا يستلزم ان يكون وضع الشارع

هذا اللفظ لهذا المعنى فيكونون عارفين بهذا المعنى بطريق التجوز لانه لما كان وضع المجازات نوعيا

او صنفيا فكلما تحققت المناسبة جاز التجوز لا محالة وهم عالمون بصحة الاستعمال على حسب نوع المجاز

غاية الامر ان علمهم بهذا اجمالي لا تفصيلي وذلك في كونهم عالمين بهذا المعنى على الوجه المذكور فعلى هذا كيف يعتبر

قيد الابتداء في وضع الشارع في جميع اقسام الحقيقة الدينية مع ما رايت من عدم استقامته في النوع

الثاني منها ويمكن دفعه بما ذكره بعض محققي الافاضل ان المعتزلة ارادوا بقولهم لا يعرف اهل اللغة معناه

ان لا يعرفونها ولو بطريق المجاز ليتعين كونها موضوعات مبتدأة ومما يرشد اليه قولهم في الاحتجاج

بان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات ولا مناسبة مصححة للتجوز ثم قال لكن لقائل ان

يقول لا يلزم من انتفاء العلاقة المصححة للتجوز هناك على تقدير تسليم ان تكون موضوعات مبتدأة

اذ لا نم ان المناسبة المعتبرة في النقل التعييني لابد ان تكون مصححة للتجوز وحاصله انه وان صدق
عدم معرفتهم بهذا المعنى ولو بطريق المجاز لكن لا يلزم من ذلك عدم النقل لجواز وجود مناسبة ما وهو المعتبر
في النقل في حصوله من غير حاجة الى اعتبار ان تكون تلك المناسبة الموجودة المصححة للنقل مصححة للتجوز حتى
تكون المناسبتان واحدة وتكون هذه الواحدة عبارة عن مناسبة التجوز فيقال انا فرضنا عدم معرفتهم
بهذا المعنى ولو بطريق المجاز فلما لم يكن بين المناسبتين ملازمة فلا يلزم من فرض عدم مناسبة التجوز عدم
مناسبة النقل فلا يصدق ان المعتبر في الحقيقة الدينية هو الوضع الابتدائي كما قرره التفتازاني
قوله وجود مناسبة النقل اعم من ملاحظتها التي هي المعتبرة في صدق النقل فراعي يعلم ملاحظتها
حتى لا يصدق الوضع الابتدائي في الاقل الذي يستظهر الملاحظة من الوجوه فتدبر هذا ولا يخفى عليك انهم
جعلوا الحقيقة الدينية اقساما ثلثة لكن لا وجه لقسمين منها اذ ليس في الالفاظ الشرعية لفظ مخترع
لا يعرفه اهل اللغة كما عن جماعة فلا يوجد من اقسامها الا ما يعرفون اللفظ دون المعنى واما جل المعاني
الشرعية او كلها امور مستحدثة من صاحب الشريعة لا يعرفها اهل اللغة فاحد قسمي الحقيقة الشرعية وهو ما
يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه قسم تقديري محتمل عند العقل ولا تحقق له في الخارج فلا يكاد يتحقق مصداق
للحقيقة الشرعية غير ما فرض حقيقة دينية وح فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا آخر غير النزاع
في الحقيقة الشرعية بل اثبات احدى الحقيقتين ونفيها اثبات للاخرى ونفيها فلا يتجه ما عن ابن الحاجب
وغيره من قوله بعد الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية واثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا حيث انه يشعر بل
يصرح بتغاير النزاعين [illegible] انه حكى عن المعتزلة ايضا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان
والكفر من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء الافعال كالصلوة والركوع والمصلي والمزكي قال غير واحد
انهم ارادوا باسماء الذوات ما هو من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب وباسماء الافعال ما هو من
الفروع او ما يتعلق بالجوارح ويرد على ذلك ان دعوى الفرق بين ما كان متعلقا باصول الدين
وما تعلق بالفروع بكون الاول مما لا يعرف اهل اللغة لفظا او معناه حتى يسمى بالحقيقة الدينية دون

الثاني

الثاني حتى يسمى بالشرعية من وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان ونفي العبارة ان الصلوة والركوع
وغيرهما من اسماء الافعال مجهولة المعاني عند اهل اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات
فالحكم بان جميع اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال تحكم محض لا يلتفت اليه
وما سمعته في تفسير الاسمين قيد عدم ظهور وجه لعطف ما يتعلق بالقلب على اصول الدين باو
عطف ما يتعلق بالجوارح على الفروع كذلك لعدم المغايرة بين المعطوفين والمعطوفين عليهما فان ما
يتعلق بالاصول متعلق بالقلب وما يتعلق بالفروع يتعلق بالجوارح نعم لو فسر الاول بالاعتقاديات
والثاني بالعمليات كان وجها والصواب في تفسيرهما ما قاله بعض الاعاظم من انهم ارادوا باسماء الذوات
ما كان متعلقا باصول الدين وما يتبعها مما لا يتعلق بالاعمال وباسماء الافعال ما كان متعلقا
بفروع الدين مما يتعلق بافعال الجوارح ونحوها [illegible] ففيه خلاف اختلفوا على تقدير كون الوضع
تعيينيا على قولين المعروف منهم والمحكي عن جماعة من الاشاعرة ومنهم الباقلاني العدم وعن الاحكام التوقف
وعلى تقدير الاعم على اقوال اولها ثبوتها في جميع الالفاظ الدائرة في لسان الشرع ثانيها انكارها
في جميعها ثالثها التفصيل بين الالفاظ فتارة بين الفاظ العبادات والمعاملات بثبوتها في الاولى دون
الثانية واخرى بين الالفاظ التي يكثر دورانها وغيرها رابعها التفريق بين الازمنة بثبوتها في الجملة بمعنى
انها لم تثبت في زمان النبي وحصلت في زمان الصادقين وهو خروج عن محل النزاع لان الحقيقة
المتشرعية خامسها التفصيل بين الامرين الالفاظ والازمنة بثبوتها في بعض الالفاظ في بعض الازمنة
وعدمه في بعضها بالنسبة الى بعضها وقيل انه خروج عن محل النزاع بالنسبة الى الزمان المتاخر عن
النبي صلى الله عليه وآله وسلم [illegible] والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا اى في جميع الالفاظ
وجميع الازمان ~~محل النزاع بالالفاظ الفاظ العبادات او الفاظ المعاملات~~
الاثبت هو الثاني ~~وقال بعض من فحول الافاضل لم نظفر بكاتب بهذا القول عن احد والظاهر~~
~~الاثبت هو الحلي~~ وهو الظاهر من كلمات جماعة حيث قالوا الفاظ المعاملات كالبيع والهبة والصلح

والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص والدية وغيرها باقية على معانيها
الاصلية لم تنقل في الشرع الى معنى آخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة على شرايطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي
ان تكون المعاني المفهومة منها شرعا مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية بل ظاهر هذا الاشتراط عرفا وهو الشرط عرفيه
المشروط المقتضي لصدق المشروط بدونه وغيره وكذا قالوا ان العبادات توقيفية ماخوذة من الشرع دون
المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة احكامها الشرعية لان الاحكام الشرعية من حيث هي
توقيفية مطلقا سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع العبادة كالحكم الشرعي
ماخوذ من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى العرف واللغة واعترض عليه سيدنا بحر العلوم قدس سره
بان الخلع والمباراة واللعان والايلاء والنكاح والكفر والايمان والحدث والفسق والعدالة والنجاسة ماخوذة
من الشارع مخترعة حادثة منه لم تكن في اللغة لهذه المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع فالمناط في ثبوت الحقيقة
الشرعية وجود الامر المقتضي للوضع اعني النقل والغلبة والاشتهار في زمان الشارع فان حصل كان اللفظ حقيقة
شرعية وان كان من المعاملات والا لم يكن وان كان من العبادات وليس لكون اللفظ من العبادات تاثير في
تحقق الوضع الشرعي وكذا الكون من غيرها تاثير في انتفائه كيف والعبادة انما تفارق غيرها باشتراط النية
وقصد القربة ليس الا وهذا مما لا مدخل له في صحة الوضع الشرعي اذ كما جاز الوضع للمشروط بالنية فكذا لغيره
من دون فرق فان كان مقصود المفصل ان الوضع الشرعي انما يصح في العبادة دون غيرها فقد
ظهر بطلانه وان كان المقصود ان ذلك لم يقع في غير العبادات وان كان جايزا فقد عرفت وقوعه وقد ما
التفرقة بين العبادات والمعاملات بما ذكر فهكذا ذكره اعلى الله مقامه ان اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية
دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء مشكل والظاهر انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر الفاظ العبادات
من الحقايق الشرعية التي لا يعرف معناها الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقايق اللغوية
والعرفية التي لا توقف لها على الشرع اطلق القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات نظرا الى الغالب في
الموضعين ويحتمل ان يكون المراد ان العبادات الاصلية يتعين فيها الرجوع الى الشرع اذ لا طريق لها سوى

لفظ

كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات فان بيان معانيها ليس من الوظايف الشرعية الموقوفة على نص من الشرع
ومقتضى ذلك جواز الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لا امتناع الرجوع فيها اليه قال ره وهذا التوجيه
الصق بكلام القوم وان كان الاول الى القبول اقرب وفي نظري ان الاخير لا يخلو من بعد والا
في الفرق بين المحدث وغيره الا يخفى واقول جعل المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية النقل والغلبة والاشتهار في
زمان الشارع لعله لا يجتمع مع ادعاء ثبوت الحقيقة الشرعية للالفاظ التي ذكرها لعدم معلومية اشتهارها او
غلبة استعمال كلها في زمان الشارع بل بعضها لعله لم يكن مستعملا في زمانه وعدم معرفة اهل اللغة معانيها
الحادثة غير كاف في ثبوت هذه الحقيقة لها لان غاية ما يترتب على عدم معرفتهم بعد عدم وجود الشرط
هو كونها حقايق متشرعية واما الحقيقة الشرعية فلا ولعله لهذا ينظر تنظر بعض المدققين
في النظر بعدم اطراد دعوى خروج الفاظ المعاملات عن الدعوى نظرا الى ان الالفاظ المذكورة
منقولات في الشرع اذ لم تعهد مفاهيمها من اهل اللغة وليست بالفاظ عبادات والا فلو كان نظره
في عدم كون بعض هذه الالفاظ من الفاظ العبادات او في كون معناها من المعاني الحادثة فهذا النظر مما لا
النظر اليه وبالجملة شرط صحة دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في خصوص لفظ ما ثبات ذكرنا في كل هذه الالفاظ
غير معلومة وان كان في بعضها محرزا فلا يصح دعوى ثبوت الحقيقة لقاطبتها كما لا يصح نفيه عن قاطبة الفاظ
المعاملات وكيف كان فاصل اعتراضه على التفرقة بين الفاظها والفاظ العبادات حق لا غبار عليه
لما عرفت دخول الفاظ المعاملات في المسئلة وان جملة منها باقية على معانيها الاصلية وجملة منها قد ثبت لها
معان ثانوية فلا يصح دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية لجميعها كما لا يمكن نفيه عن كلها في كل الفاظ العبادات
لان ذلك امر لا بعد انه كما لم يثبت للمفصل عموم النفي في المعاملات فكذا لم يثبت له عموم الايجاب في العبادات
او لا وتغير العبارة ان المدعي لثبوتها فيها يدعيه في جميعها وان النافي ينكره بالمرة او المثبت يدعي الثبوت
في الجملة او في خصوص بعض الالفاظ والنافي ينفيه كذلك او احدهما يدعي الكلية والآخر يثبت او ينفي
في الجملة احتمالات والثاني ليس مقصودا لهم قطعا والاصار هذا النزاع المعروف المتعارف قديما وحديثا الغوا

لا فائدة فيه حيث ان المثبت يدعي ان من تلك الالفاظ ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية والنافي ينفي ثبوتها
في بعض الالفاظ وليس بين القولين تدافع لعدم تعيينهم خصوص لفظ او لفظين او الفاظ يكون محل النزاع
فيما بينهم واما الثالث فهو كذلك ليس بمقصود اذ لا يترتب عليه ثمرة كلية تكون معيارا في جميع الموارد وفي كلام
الشارع لما عرفته من عدم تعيين الالفاظ التي كلامهم فيها فلو كان المثبتون مدعي الثبوت في الجملة لوجب عليهم تعيين
الالفاظ التي ثبت لها الوضع الشرعي عندهم ولوجب ذلك على النافين لو كان نفيهم في الجملة والا
فائدة النزاع في هذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم حمل اللفظ الوارد في الشرع على المعنى
الشرعي بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون هذا اللفظ بعينه مما تحقق فيه الوضع وكذا
لا يمكن الانكار للنافين في كل لفظ ورد في الشرع بمجرد ذهابهم الى النفي في الجملة ما لم يعلم كون هذا اللفظ مما
ليس فيه وضع شرعي وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض عليها احد من الاصوليين والمفيد بل المعروف بينهم
بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة الشرعية من دون تعرض لخصوصيات الالفاظ وبهذا ظهر ان
التعين للنزاع هو الاول اعني الايجاب والسلب الكليين لكن ليس الامر بان يدعي المثبت ثبوت الحقيقة
في جميع ما تداول في لسان المتشرعة الكائن حقيقة عندهم في المعاني الشرعية كما يظهر من كلام صاحب المعالم
حيث قال النزاع في ان الالفاظ المتداولة في لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت
حقائق في تلك المعاني بل صيرورتها كذلك بوضع الشارع او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في تلك المعاني في لسان
اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها مجازا وذلك لبداهة عدم ثبوت كل ما تداول في لسان اهل الشرع في
لسان الشارع بل بعضها لم يكن في اصطلاحه ولم يرد في خبر وحديث ورواية منهم عليهم السلام فضلا عن ثبوت
الحقيقة الشرعية فيه وقد يشك في بعضه وعلى فرض استعمال الشارع قد يشك في بلوغه الى حد الحقيقة
عند قدماء الاصحاب فضلا عن كونه حقيقة في عهد الشارع ولقد تفطن الفاضل المعاصر بذلك حيث عدل
من التعبير بعبارته وعبر بقوله او كثير من الالفاظ الخ بل ميزان هذا النزاع امران عليهما مدار البحث في
المقام بيان النزاع بعد حصولهما والقائل بالثبوت انما يثبتها بالنسبة الى تلك الالفاظ احدهما

ان يكون اللفظ المتنازع فيه ثابتا في لسان الشارع مستعملا في المعنى الشرعي بالغا الى حد الحقيقة في لسانه
وثانيهما ان يكون هذا اللفظ ثابتا في اصطلاح الشارع مستعملا في المعنى الشرعي غالبا وان عبر بغيره ايضا
فلو فقد احد هذين الامرين ولم يعلم وجوده لم يتحقق النزاع ولا ترى ان من ذهب الى ثبوت الحقيقة الشرعية
قد ينكرها او يتوقف في خصوص لفظ من الالفاظ وليس ذلك الا لاجل علمه بفقد الشرط او لم يعلم
بوجوده في خصوصه فقد تبين لك ان كل لفظ احرز فيه الامران المذكوران فهو داخل في حيز النزاع
جملة من غير تفرقة في ذلك بين الالفاظ فصح ان نزاع الفريقين انما هو في الايجاب الكلي والسلب
الكلي من دون ان يمكن المؤاخذة بمثل التيمم والطواف والاحرام فانها باقية على ما ثبت قبل الشرع
من غير ان تنقل الى معنى آخر والشرائط الشرعية الاخر خارجة عن مفهومها اللغوية لانها ليست بحيث
توجب الاختلاف في اصل الماهية بخلاف مثل الصلوة والزكوة ونحوهما فانه على الايجاب في المسئلة
وذلك لعدم حصول معنى شرعي يغاير المعنى اللغوي لهذه الالفاظ حتى يتصور حصول الحقيقة الشرعية
لها كيف وحصوله شرط لحصولها كما قد عرفت وقد يناقض دعوى كلية الايجاب بان العبادة قسمان
عبادة بالذات كالصوم والصلوة وعبادة بالعرض وهي المعاملات المباحة التي تصير عبادة بواسطة
النية والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات ويدفع بان المراد
منها خصوص القسم الاول اعني العبادة بالذات لانها المتبادر من لفظ العبادة عند الاطلاق
هو الثاني فصل وذلك بوضع الشارع له صريحا كما قد يدل على كون النزاع في الاعم من الوضع التعييني
والتعيني يعني ان المثبت والنافي هو ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة سواء كان الوضع تعيينيا ام تعينيا
ويدل عليه ما نقل عن ابن حاجب في رد ايراد اورد على بعض حجج المثبتين من ان اريد ان الشارع
استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية مجازا ثم اشتهرت فافادت لغير قرينة فهو المدعى وهناك
آخران احدهما وقد نسب الى ظاهر كثير منهم وهو ظاهر كلام صاحب المعالم بل صريحه ان يكون الوضع
في جميعها
فيه هو الاول يعني ان المثبت يدعي ان كلا هو حقيقة شرعية فهل حصل بالوضع التعييني

~~وليس النافي فيه [illegible] الثاني بمعنى انه محل النفي والاثبات [illegible] اول بانه عز الحقيقة~~
~~انه على التي [illegible] في المسئلة ويكون لكن مما هو المعروف في احتجاج المنكرين ويتفرع عليها~~
[illegible] المثبتين ~~[illegible] الاول فكلهم حكموا~~ انه يحمل الشرع فيما اذا وقعت تلك الالفاظ مجردة
من القراين في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني الشرعية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية وعلى اللغوية
بناء على عدمه فلو كان النزاع في الوضع التعيني كان يلزم في تعيين المراد من اللفظ الصادر عن الشارع
تعيين تاريخ الصدور بمعنى انه لو ثبت وضعه التعيني كما يدعيه المثبت على هذا الاحتمال لم يكن
للاثبات ثمرة الا اذا علم ان صدور هذا اللفظ عنه انما هو بعد حصول الوضع التعيني حتى يحمله المثبت على
المعنى الشرعي واما اذا علم صدوره قبل حصول هذا الوضع فكل من المثبت والنافي يحمله على معناه
اللغوي واما لم يعلم التاريخ وجب التوقف ~~وكون قضية الاصل تاخرهما [illegible]~~
~~ليست [illegible] في آن واحد [illegible] من الامور التدريجية [illegible] الحكم بالتقارن~~ ولم يتعرض لذكر الثمرة بهذا
الطريق احد فيدل ذلك على ان النزاع انما هو في الوضع التعييني والمناقشة بانه لا بد في الوضع التعيني
ايضا من تعيين تاريخ الوضع مدفوعة ~~بان [illegible] [illegible] الداعي الى [illegible] حاصل [illegible]~~
واما الثالث فلان دليل النافين وجوابه كلاهما شاهد للمدعى احدهما انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ
الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها ولو فهموا اياها لنقل ذلك الينا ولو نقل فاما بالتواتر او بالآحاد
والاول لم يوجد قطعا والثاني لا يفيد العلم وكذا النقل الواقع في هذا الدليل لا ظهور تام في الوضع [illegible]
مضافا الا انه لو كان النزاع في الوضع التعييني لم يجر ان يدعي لو ثبت هذا الوضع لفهمه الشارع المخاطبين مع كونهم عالمين
بمحاورته عالمين باستعمالاته التي حصلتها استعمالاته المتوارده على هذه الالفاظ لاجل المعاني الشرعية والغرض
ان حصول الوضع انما هو من تلك الاستعمالات وبعبارة اخرى ان اعلام هذا النوع من الوضع غير معقول
ولو سلم فلزومه غير مسلم وهذا بخلاف ما لو كان استعماله هذه الالفاظ في تلك المعاني بوضعها التعييني
بازائها والاعراض عن معانيها اللغوية اولا وبالذات والفرق واضح وثانيهما ان هذه الالفاظ لو كانت

حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه الملازمة ان المراد من هذه الالفاظ انما هو لو اوضعت
تلك الالفاظ
لمعان لا يعرفها اهل اللغة انما لو نقل اللفظ من اللغة الفارسية من معناه الفارسي الى معنى آخر لا يعرفه اهلها خرج هذا اللفظ
عن كونه فارسيا بالنسبة الى هذا المعنى المنقول اليه بخلاف ما لو استعمل في غير معناه بطريق المجاز فلا يلزم خروجه عن
تلك اللغة لان اهلها قد رخصوا الاستعمالات المجازية وبالجملة فرق بين نقل اللفظ ووضعه في لغة لمعنى لا لمعنى آخر
ليس في تلك اللغة وهجر المعنى الاصل بالكلية وبين استعماله في معنى آخر تجوزا وعدم هجر المعنى الاول ~~واما الثالث~~
~~[illegible] المثبتين [illegible] بانا نقطع [illegible] هذه الالفاظ [illegible] بتعلمها الى الشارع~~
~~معانيها الشرعية [illegible] استعمالها في معانيها اللغوية [illegible] الظن بانه قد بنى~~
~~من اول الامر على نقل هذه الالفاظ الى معانيها الشرعية [illegible] الوضع هو التعييني وبل~~
~~عليه [illegible] الآخر [illegible] كما يدل عليه غير من [illegible]~~ واذ قد عرفت ذلك فالتعيين
~~في نظري ان النزاع انما هو في خصوص الوضع التعييني بمعنى ان المثبت يدعيه والنافي ينكر الوضع [illegible]~~
~~وان كان اشعار الشرع والادلة بخصوص هذا الوضع غير قادح في حد نفسه في كون النزاع في الاعم من الوضعين~~
~~لكونه قادحا في خصوص الوضع التعييني لان هذا الاشعار اعم من افادة الخصوصية [illegible] التي بها~~
شيء اخرى يدل على الاختصاص كعدم تمسك المثبتين بدليل يصرح بالوضع التعييني وعدم تشبثهم
بما ينفي خصوص التعيني او اعم منه ومن التعييني وكعدم جواب رؤساء الاثبات عن دليل التفهيم بانه انما يتم
اذا كان النزاع في حق الوضع التعييني ونزاعنا انما هو في الاعم واذن فلا معنى لوجوب التفهيم على [illegible]
بيانه مضافا الا انه لا مجال لادعاء الوضع التعييني بعد اجراء الدليل بما يرشد الا التعييني الا بطريق الاعم
وتسليم العدم بان يدعي لوافضنا عن ثبوت الوضع التعييني وسلمنا عدمه فالوضع التعييني ثابت لكذا وكذا
ولم يفعل ذلك ولم يتقول به احد من المثبتين وبالجملة الذي ظهر لنا ان محل النزاع الواقع في ثبوت الحقيقة
الشرعية انما هو في هذا الوضع فتعميم ~~[illegible]~~ الوضع المتاخر فيه بحيث يشمل الوضعين ~~[illegible]~~
~~الحاجة في تأييد ذلك [illegible] ما هو المعروف [illegible] مخالف لما [illegible] نعم له~~

نضايق بعد ان يغفى ذاهب لا ثبوتها عن مذهب السلف ويدعي ثبوتها وحصول وضعها في الغلبة

والاشتهار في زمان الشارع كما هو المتعين عند جماعة من المتأخرين وان كان فيه ما تسمعه انشاء الله

فبطلان الوجه الثاني من الوجهين المذكورين يغني من البيان اذ لو كان نزاعهم في خصوص الوضع التعييني وكانوا

متسالمين على عدم الوضع التعييني لم يكن تمسكهم بما يرشد اليه صحيحا مضافا الى الشواهد المتقدمة وكلامهم لو تسالموا

على عدمه سقط ما نقلوا عليه في مبحث المجمل والمبين من انه اذا ورد في كلام الشارع لفظ له وضع شرعي ولغوي

فهل هو مجمل ام لا اذ لو كان بناؤهم على الوضع التعييني اشكل ان نتمشى فيه او كلهم لتطرق احتمال عدم تحصل

الوضع في ذلك اللفظ في وقت صدور الخطاب الا ان يدعى ان كلامهم في ذلك مبني على فرض كون الوضع تأتيا

واثبات ذلك دونه خرط القتاد [illegible] يكون الوضع التعييني [illegible] النزاع

[illegible] الى اشتمال الامر على الوضع الآخر كما عرفته لا يدل عليه مضافا الى

امكان دفعه بناء عليه بان يدعى كفى في كونه محل الكلام ثبوته بالامارات او باصالة تأخر ورود اللفظ

لا ان يثبت انه كان ثبوته في اواخر عصر الشارع معلوما ولا يعارض بهذا الاصل في هذا الفرض اصالة تأخر

الوضع لان المفروض تعيين زمان الشارع ولو في الجملة فالاصل تأخر الآخر عنه نعم انما يتحقق التعارض فيما كانا

مجهولي الزمان ان قلت يحتمل ان يكون النزاع في خصوص الوضع التعييني وينكر المنكر ثبوت هذا الوضع ويقر

بثبوت الوضع التعييني قلت لا يحتمل ذلك لانه مع عدم كونه مسطورا في كتاب منقولا عن رؤساء الانكار

كالباقلاني وغيره وانما المنقول عنهم هو الانكار على وجه الاطلاق لا يلايم ذكرهم ثمرة النزاع بالوجه الذي عرفته

او بما هو في معناه اذ الاثر على هذا التقدير ان تذكر بانه لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني

بادرنا الى حمل اللفظ الوارد في كلام الشارع على معناه الشرعي من غير حاجة الى ملاحظة شيء آخر بخلاف ما لو قلنا بثبوتها

بالوضع التعييني فانا وان كنا نحمله على المعنى الشرعي لكن بعد ملاحظة تاريخ صدور اللفظ وتاريخ حصول هذا الوضع

فان علم تقدم الثاني حملناه عليه وان علم تقدم الاول حملناه على المعنى اللغوي وان لم يعلم شيء منهما كان الامر

هو التوقف وذكر الثمرة بهذا الوجه مما لم يسمعه سمع [illegible] بصر والمناقشة بانه لا باس بالمبادرة الى احد

معناه الشرعي بناء على الوضع التعييني لعله لما سمعته سابقا فلا يكون ذكر الثمرة بالوجه المتعارف آبيا عن ذلك قرينة

ما فيها وبعد التأمل يزيد فسادها قوله [illegible]

الايراد احدها [illegible] ان الاطلاق يحكم بحملها على المعنى الشرعية على القول بثبوت الحقيقة الشرعية

ليس مستقيما [illegible] لانه يحتمل على تقدير [illegible] ان يحمل

ان يكون صدور اللفظ المتنازع فيه قبل حصولها كما انه يحتمل ان يكون بعده والذي ينفع المثبت في حمل

اللفظ على معناه الشرعي هو ان يكون صدوره بعد حصول الوضع ولا يعلم ذلك الا بعد التحري وتعيين

تاريخ الصدور فلا يخلو اما ان يكون زمان صدور الخطاب وزمان حصول الوضع كلاهما معلومين او

مجهولين او احدهما معلوما والآخر مجهولا وعلى الاول يحمل على اللغوي ان كان زمن حصول الوضع

متأخرا وعلى الشرعي ان كان مقدما وفي المجهولين يتوقف لتعارض اصالتي تأخر الحادث مع فقد [illegible]

ويرجع الى الاصول العملية او الحكم باقتران التاريخين لان قضية الاصل تأخر الحادثين [illegible]

لكن فيه [illegible] في الوضع التعييني [illegible] الغلبة ليست مما يحصل في آن واحد [illegible]

الامور التدريجية فلا وجه للحكم بمقارنة [illegible] وجهل

الوضع يحمل على اللغوي لاصالة تأخر الوضع وفي عكسه يحمل على الشرعي لاصالة تأخر صدور الخطاب

عن الوضع واجيب عن ذلك بانه لو حملناه [illegible] بناء على الوضع التعييني فبناء على التعييني

واضح وهو مرادهم في المسألة بل لا اثر شاهد عليه [illegible] وذلك لان الظاهر حصول هذا

الوضع من اول الامر اذ الداعي اليه حاصل من الاول وبعبارة اخرى ان الذي يظهر من تتبع حال

الواضعين انهم اذا ارادوا ان يضعوا لفظا لمعنى بالوضع التعييني قدموا الوضع على الاستعمال حذرا

عن اللغوية الا ترى ان من سمى ابنه باسم فانما وضعه له ابتداء من غير ان يستعمله فيه ويطلقه عليه

كرة بعد اخرى ومرة بعد اولى ثم يضعه له فاذا كان الوضع مقدما على سنخ الاستعمال فلا [illegible]

للتفصيل المذكور مضافا الى عدم الاحتياج [illegible] الى التفصيل في الوضع التعييني [illegible]

ان يوي ان علم تاريخهما فلا اشكال وان جهل تاريخهما فيتوقف لكن لا مطلقا بل في صورة عدم حصول

الظن باحدالطرفين والا فيعمل على وفقه لحجيته في باب اللغات وان علم احدهما وجهل الآخر فان حصل

ظن رجح عمل بمقتضاه والا فيتوقف الا ان اصالة تاخر الحادث مما لا يجدي في اثبات اللغة اولين الآخر

ثم معاني الالفاظ مبنيا على التعبد الثالث ان حمل الفاظ الكتاب على المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة

الشرعية انما يصح لو كان الواضع لتلك الالفاظ هو الله تعالى واما لو كان هو النبي صلى الله عليه وآله فلا يصح ذلك

نعم يصح حمل الفاظ السنة عليه وقد ذكرنا هذا الاشكال عند كلامنا في الشارع والجواب عنه بما محصله

ان الواضع لتلك الالفاظ وان كان هو النبي صلى الله عليه وآله لكن الفاظ الكتاب نازلة باصطلاحه وقد ذكرنا

لك عدم انقداح ما ذكر بناء على ان المعاني المقصودة منها توقيفية لا تعرف الا بتوقيف الله وان الظاهر

حصول التوقيف بالورود في الكتاب باعيان هذه الالفاظ فتامل جيدا جدا الثالث ان هذه الثمرة

انما هي اذا كان نزاع المسئلة في الكلية واما اذا كان مراد المثبت الثبوت في الجملة فلا بل الفائدة

ان اللفظ على القول بالنفي يحمل على المعنى الاصلي بلا تامل وعلى الثبوت يتحرى في ان هذا اللفظ هل ثبت فيه

الحقيقة الشرعية حتى يحمل على المعنى الشرعي ام لا حتى يحمل على المعنى اللغوي لعدم قصدهم على تعيين الالفاظ

التي ثبت فيها هذه الحقيقة والجواب ان هذه الفائدة للنزاع الكلي وقد ذكرنا سابقا ان المتعين للنزاع

هو الكلية مضافا الى انه ليس ثمرة للثمرة بل هو التزام بها واستغنا عن حجيتها الرابع وارتضاه

بعض اجلة الفقهاء المعاصرين على الاستعمال بان الحكم بحمل اللفظ على معناه اللغوي بناء على عدم ثبوت

الحقيقة الشرعية ليس بمستقيم لان مذهبنا انها غير ثابتة لكن لا دليل من ذلك حمله على المعنى اللغوي او لا اقل

من كون معناه الشرعي المستعمل فيه مجازا مشهورا فكيف يترك هذا المعنى مع شهرته ويصار الى المعنى

الاصلي مع عدم شهرته مع اختلافهم في تقديم الحقيقة المرجوحة على المجاز الراجح بل لو لم يرجح هذا المعنى

المجازي من جهة الارجحية فلا اقل من التوقف لا محالة وقد يجاب عن ذلك بان منكري الحقيقة الشرعية

على القول بالثبوت ... ينكرون ذلك المعنى في جميع الالفاظ وفيه ما فيه والحق ان يجاب بان المجاز بمجرد شهرته لا يكافؤ الحقيقة

ولا يعارضها حتى يحمل اللفظ عليه دونها او يتوقف في الحمل لان ذلك انما هو اذا علم بلوغه الى مرتبة الرجحان

او بلوغه الى مرتبة التوقف ومن اين يعلم في ارضنا ان اللفظ قد كان في الازمنة السابقة والذي هو التابع

في المرتبة الاولى او الثانية فلا رجحان لهذا النوع من المعنى المجازي على المعنى الحقيقي اذا دار الامر بين ارادته وارادة

اراده نعم له رجحان من جهة اخرى وهي انه لو قامت قرينة دالة على عدم ارادة المعنى الحقيقي وجب المصير الى

هذا المعنى المجازي وان كانت هناك معان مجازية ليست في مرتبته وهذا من موارد قولهم اذا تعذرت

الحقيقة فاقرب المجازات اليها فسقط ما عزي الى المحقق الخوانساري انه وان كان هنا قرينة دالة على عدم

كون المعنى الحقيقي مرادا لكن لا يجوز بمجرد ذلك تعيين هذا المعنى المجازي لاحتمال كون المراد معنى مجازيا آخر

هذا ويمكن تقوية الايراد بان التشقيق في المجاز المشهور هنا غير مستقيم لان استعمال الشارع الالفاظ

الشرعية في المعاني الشرعية ولو كانت مجازية اكثر من استعمالها في المعاني اللغوية جدا بحيث كاد ان يكون

الثاني في جنب الاول كالقطرة بالنسبة الى البحار كما انه يمكن الايراد بطور آخر وهو ان عدم ثبوت الحقيقة

الشرعية وان كان في نفسه مقتضيا لحمل اللفظ على معناه اللغوي لكنه مقرون بما يمنع من حمله عليه

وهو شهادة حال الشارع وقضاء منصبه بكونه في صدد بيان ما اخترعه للشريعة واما عدم كون حمل

اللفظ على المعنى اللغوي في نحو قوله صلى الله عليه وآله دعي الصلوة ايام اقرائك آبيا عن منصبه لان التحريم انما هو من

الاحكام الشرعية فيدفعه ما ذكرنا آنفا من ان الحمل على الحقيقة الشرعية على القول بثبوتها مبني

على تقديم عرف المتكلم في المخاطبات وعلى القول بتقديم عرف المخاطب او التوقف يشكل الحكم المذكور مع

كون المخاطب جاهلا بالعرف او اللغة والجواب ان هذا المقام ليس من مقامات ملاحظة ان ايا من العرفين

مقدم على الآخر ضرورة ان غرض الشارع من اختراع المعنى هو تبليغه وتفهيمه فبعد تسليم الاختراع لا وجه لعدم

حمل اللفظ عليه مضافا الى ان وظيفته قائمة على بيان جهات الشريعة والحجة مبنية على تاسيس وجه تلك الحقيقة

غاية الامر انا لو لم نقل بكون هذا الاختراع على وجه الحقيقة لم نسارع الى الحمل عليه الا مع وجود القرينة لكون المعنى

الاصلي باقيا على كونه حقيقيا وعدم صيرورته مجازيا واما لو قلنا بكونه على سبيل الوضع والحقيقة كانت

المسارعة حقيقة اقتضى الامر حمل المخاطب بعرفه وهو لا يوجب توقفنا في هذا المحل اذ اقصى ما يوجبه جهله ان
يبين الشارع مراده له وجزائه عدم البيان ولو كان موجبا له لاوجب سقوط الاستدلال بكثير من الخطابات الشرعية
ولو كان مع اهل الشرعية فان علق عدم السقوط بثبوت الحقيقة قلنا فلم خرجت عن قضية ثبوتها
في مورد النقض وان الغى اعتبار ثبوتها وادعى عدم السقوط وان لم تكن ثابتة وعلله بتوافق عرف اهل
الشرع لعرفه قلنا فلم خرجت عن قضية بقاء المعنى الاصلي اللغوي وعدم صيرورته من الحقائق اللغوية المهجورة
فان علله بكون المعنى الشرعي مجازا مشهورا فقد عرفت ضعفه حسبما قرره بعض الاجلة

تنبيهات

الاول ان هذه الثمرة معروفة عندهم مثلا وله فيما يلزم ... الاجماع عليها ...

... وهذا منهم بناء في خلافهم في باب
المجمل والمبين في اجمال لفظ في كلام الشارع له وضع شرعي ولغوي على اقوال ثالثها الفرق بين الاثبات فيحمل على
الشرعي وفي النهي يحمل على الاجمال ورابعها في الاثبات كالسابق وفي الترك يحمل على اللغوي وخامسها انه
في الاثبات مجمل وفي النهي محمول على اللغوي فان هذا النزاع مبتني على ثبوت الحقيقة الشرعية كما يكشف عنه
عناوينهم وينبئ عنه ادلتهم كيف ولا يصح ذلك على عدمه فان الاصل في الاستعمال في مثله هو الحقيقة وقالوا
وقد اعترف بالثاني بعض الاجلة وفي نظري انه لا منافاة بينهما لان ذكرهم هنا حمل اللفظ على
معناه الشرعي على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعلى معناه الاصلي على القول بعدم ثبوتها انما هو على
اصل نزاع المسئلة واقتضاء الثبوت والعدم ذلك بمعنى انها لو ثبتت كان مقتضى الحمل على المعنى الجديد
موجودا ولو لم تثبت لم يوجد بل وجد مقتضى الابقاء في المعنى اللغوي فغرضهم هنا مجرد احراز المقتضي مع
قطع النظر عما يمنع عن ترتب المقتضى بالفتح بداهة ان كل مقتض له حالة منتظرة من جهة المانع ومقصودهم
هناك هو الكلام في وجود المانع وعدم وجوده وعروضه وعدم عروضه وصلاحية ما يتخيل مانعا
للمانعية وعدم صلاحيته كعدم هجر المعنى اللغوي مع حدوث الحقيقة وكون اللفظ واقعا في سياق النهي

وان قلنا بثبوتها على ما زعمه المفصل في ثالث المسئلة كما ستسمع فكون المعنى الشرعي من المجازات المشهورة فانه
قد يتخيل مانعيته عن الحمل على المعنى اللغوي وان لم نقل بثبوتها كما سمعته وعلى هذا فتكون الثمرة ثابتة في الجملة
من قبيل القضايا المهملة ويكون خلافهم هنالك مبنيا على الاهمال فمن ذهب الى عدم الاجمال مطلقا غرضه ان
مقتضى الحمل على المعنى الشرعي فيما له وضع شرعي كما انه موجود لان الغرض من وضع اللغات هو التعبير بها
عما في الضمير في المحاورات والكشف عنه بنفسها او بتوسط القرينة ولذا يتبادر من كلام كل طائفة ارادة حقائقهم
او مجازاتهم ويدل عليه الاستقراء في محاورات كل ذوي اللغات وارباب الاصطلاحات ولا ينافيه تكلمهم
بساير اللغات احيانا فانه استعمال مع القرينة والاصل في استعمالهم ما ذكرناه فهذا هو الوجه في تقديم عرف
المتكلم على عرف المخاطب على انه لم يبعث لتعريف اللغات فلذا المانع الذي حسبه الخصم مانعا منتف
لفساد حسبانه وبطلان دليله ومن ذهب الى الاجمال مطلقا غرضه ان وجود المقتضي لهذا الحمل مقترن بالمانع
لعدم كون المعنى الاصلي مهجورا بالمرة ضرورة ان الشارع كان يحاور العرب بلغتهم تارة وبلغته اخرى كما
يشهد به استعماله الصلوة وغيرها في حقيقتها القديمة في موارد عديدة ومن ذهب الى التفصيل بين الاثبات
والنفي بحمله في الاول على المعنى الشرعي والحكم بالاجمال في الثاني يقول ان ثمرة الاثبات وان كانت صحيحة في الاثبات
لما ذكر الا انها في النهي غير صحيحة لوجود المانع فيه عن ترتبها وهو تعذر حمل اللفظ فيه على المعنى الشرعي الا وهو الصحيح
واللازم منتف اما الملازمة فلان الصحيح ما وافق امر الشارع وهو المراد بالشرعي واما انتفاء اللازم فلان
النهي يدل على الفساد وبذا يثبت المانع من ذهب الى التفصيل بينهما بالحمل في الاثبات على المعنى الشرعي
وفي النهي على المعنى اللغوي واما التفصيل الاخر فقيل انه وهم ولو كان صدقا امكن توجيهه بوجه من الوجوه
فقد تحقق لك عدم المنافاة بين المقامين وعدم التدافع بين الكلامين وان اجماعهم على هذه الثمرة
انما هو اجماع عليها باهمالها لا باطلاقها كيف والحكم بالاطلاق عند عروض المانع المسلم احيانا غير
معقول وان ابيت عن ذلك وقلت بما لا يتعقله احد اجبنا عن التنافي والتدافع بطور آخر وهو
اولا ان دعوى الاجماع باطلاقها مردودة لا مدعيها كيف وقد ذكرنا لك سابقا الايرادات الخ

اورث على الثمرة وعلى هذا فيكون نزاع تلك المسألة ناظرا الى صحتها وفسادها بمعنى ان القائل بعدم
الاجمال قائل بالاول والقائل بالاجمال مطلقا او في الجملة قائل بالثاني فيكون ما هو دليله ايرادا عليها
كما اورد عليها بوجوه اخرى عرفتها وثانيا انها لو صدقت لم تضرنا الا ان لنا ان ندعي ان المخالفين هنا ليس
وهم على اشخاص معينة ليسوا من المتقنين هنا ولا يقدح ذلك في انعقاد الاتفاق من غيرهم
كيف ولا يخلو شيء من المسائل التي ادعي الاتفاق عليها الا ما شذ وندر من وجود مخالف بل مخالفين
فيه اذا عرفت ذلك فينبغي ان نتوجه الى تلك الاقوال التي هي بين الحكم بالاجمال مطلقا والحكم بالتفصيل في
الموارد وننزع منها اللبس الاول ونسلب عنها صورة البيان فنقول اما الجواب عن قول القائل بالاجمال
مطلقا فاولا بان القائل به هو الباقلاني كما نسبه اليه بعض الاجلة وقوله به مع عدم قوله بثبوت الحقيقة
الشرعية عجيب اذ قد عرفت ان هذا النزاع مبتني على ثبوتها الا ان يوجه انه من باب الرجوع او التنزل وثانيا
على القول بثبوتها ومذهب مثبتيها واحتمالا كان فحضر رفع الثمرة من البين وثانيا بان الاجمال فرع تكافؤ
الاحتمالين وقد سمعت ان كلام كل طائفة ظاهرة في تعيينهم وصرفه الى غيرها انما هو بالقرائن واما الجواب عن
القول الثالث فهو انه لو كان المراد من دليله الذي ذكر انه لما كان اللازم كون المعنى الشرعي صحيحا الذي شرعي
هو ما وافق الامر وبعبارة اخرى اللازم ان يكون ذلك المعنى بملاحظة كونه شرعيا هو الصحيح لا الاعم فلا يمكن حمل اللفظ
عليه في صورة النهي لا امر فيها اما انه لا يمكن تحققه فيكون النهي عنه نهيا عن امر ممتنع وهو في حق الحكيم ممتنع
واما يمكن تحققه فيلزم ان لا يكون النهي مقتضيا للفساد وهو فاسد ففيه منع ما قاله لا عدم كون الملازمة
عند القائل بالاعم مسلمة انا نختار الشق الاول والقادح انما هو الامتناع الذاتي واما الامتناع اذا كان
من جهة نفس تعلق النهي فلا دليل على كونه قادحا لان متعلق النهي ممكن بذاته مع قطع جهة النهي عنه وسيجيء
تفصيل الكلام في هذا المقام في المبحث الآتي انشاء الله وقوله ان الشرعي ما وافق الامر فيه ان المراد بالشرعي في مسئلتنا
هذه هو المخترع الشرعي وتتبعه مقابلة عن الشرعي بمعنى ما وافق الامر الشرعي فحمل الاخير الا بين اجنبي عن
المرام ولو كان المراد انه يلزم من حمله على المعنى الشرعي كون ذلك المعنى صحيحا بمعنى موافق الامر لانه هو المراد بالشرعي

واللازم باطل لقضية دلالة النهي على الفساد ففيه منع ما قاله لا انه خلط بين معنيي الشرعي كما عرفته لان المعنى شرعي
وان لم يكن شرعيا بمعنى موافق الامر لعدم ورود الامر بعد انه لو قلنا بكون الالفاظ الشرعية اسامي للاعم
لم يتعذر حملها في النهي على المعنى الشرعي لان متعلق النهي هو الطبيعة بالمعنى الاعم وكذا لو قلنا بكونها اسامي
للصحيح كما هو الحق لان تحقق المعنى الشرعي بمعنى موافق الامر في صورة النهي شأني بمعنى انه صحيح لولا النهي وبعبارة اخرى
ان انتفاء اللازم هنا وهو كون المعنى صحيحا موافقا للامر انما هو لورود النهي وانتفاء الامر فالسالبة بانتفاء
الموضوع وسبب الاشتباه تخييل عارض الموضوع له نفس الموضوع له فاشتبه العارض بالمعروض وهو اللازم
عن كون المعنى الشرعي بناء على هذا القول هو الماهية المستجمعة للاجزاء والشرائط واما الصحة بمعنى موافقة الامر
فهي من عوارض الماهية الصحيحة وعلى هذا فبطلان اللازم وهو كون المعنى صحيحا بمعنى استجماع الشرائط والاجزاء
ثم وعلى كل من الصحيحين لا مانع من حمل اللفظ على المعنى الشرعي ومع الغض عن ذلك نقول ان مجرد تعذر
الحمل على المعنى الشرعي بمعنى موافق الامر لا يوجب الاجمال اذ لما انتفى الامر في صورة النهي كان المعنى الشرعي
مجازا شرعيا فان قلنا بتقديمه عند تعارضه مع الحقيقة اللغوية فالامر ظاهر ولو توقفنا او قلنا بعكسه
فيمكن الحمل ايضا من قضيتهما بشهادة حال الشارع على كونه بصدد بيان الحكم الشرعي وبان استعماله الالفاظ
الشرعية في المجاز الشرعي المفروض اكثر من استعماله في المعنى اللغوي جدا فيقدم وبهذا يندفع ما يرد على
الاول من عدم كونه نافعا في نحو قوله دعي الصلوة ايام اقرائك فان حمل الصلوة فيه على معناها اللغوي
لا ينافي كونه بصدد الحكم الشرعي لان تحريم الدعاء على الحائض انما هو من الاحكام الشرعية هذا كله مضافا
الى ان هذا الدليل اجنبي عن المدعى لان المدعى هو الحكم بالاجمال في صورة النهي فلا يمكن ذلك الا في صورة
الاحتمال وقضية الدليل انتفاء احتمال الحمل على المعنى الشرعي فلا يبقى الا الحمل على المعنى اللغوي وكذا يكون
هذا الدليل وفقا بالقول الرابع واما الجواب عنه فهو الجواب عن سابقه التنبيه الثاني قال صاحب المعالم
في ذيل الثمرة المذكورة واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف وتنقيح الحال
ان حملها على المعاني الشرعية في موقع حيث انه لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة في لسان اهل الشرع قد

صارت حقايق عندهم في تلك المعاني حتى القاضي واتباعه فلا نزاع في ثبوت الحقيقة المتشرعية لالفاظ العبادات
وبعض الفاظ المعاملات وانما النزاع في الحقيقة الشرعية ثم انه اورد على كلامه بوجهين احدهما ان اطلاقه يقتضي
حمل تلك الالفاظ على المعنى الشرعي لو وردت في كلام اهل الشرع في زمانه مع ان الحال في ورودها في كلامهم في
زمانه كحال ورودها في كلامه لكن مراده استعمالها في كلامهم بعد زمان الشارع فلا وجه للايراد وان كان المراد
لا يدفع الايراد وثانيهما ان تلك الالفاظ مع البناء على نفي الحقيقة الشرعية لم تصر حقيقة في المعاني الجديدة
بمجرد وفاته وانما صارت حقيقة بالتدريج بعد مدة ولم يتعين مبدا حصول النقل فاطلاق القول
بحملها على المعاني الشرعية في كلام اهل الشرع ونفي الخلاف عنه ليس في محله واجيب بان مراده من اهل الشرع غير
الائمة من ارباب الكتب الفرعية لانه المتبادر الظاهر من هذا اللفظ وقد عرفت انه لا كلام في ثبوت الحقيقة
المتشرعية ۲ التنبيه الثالث ~~قال بعض المحققين ان مسئلة الحقيقة الشرعية قليلة الجدوى~~ صيرورة هذه الالفاظ
حقايق في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القرآن والاخبار
النبوية المنقولة من غير جهتهم بالحكم مما لا يكاد يتحقق بدون نص منهم على ذلك الحكم واورد عليه وجوه اهمها
امور احدها انه ان اراد صيرورة هذه الالفاظ حقايق في اوائل زمان الائمة اعني الزمان المتصل بزمان
الشارع ففيه ان ذلك لا يبعد فيه النزاع اصلا بل الظاهر ان النزاع فيه قريب جدا فان حكم الزمان المتصل
بزمانه في العلم بتحقق الوضع الحادث وانتفائه حكم زمانه من دون فرق فالشك في زمان الشارع يستلزم
الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع في زمان الشارع والقول بانه لم تكن الحقيقة ثابتة الى آخر زمان النبي
وكانت هذه الالفاظ حقايق في معانيها الاصلية واستمر ذلك الى آخر زمانه ثم انها باسرها صارت حقايق
في المعاني الحادثة بمجرد وفاته بلا فصل قول لا يصدر عن ذي عقل كيف والوجه في صيرورتها حقايق
في زمان المتشرعة منحصر في الاشتهار والغلبة فان احدا لم يدع الوضع التعييني لهذه الالفاظ في زمانهم
وكيف يتصور حصول الغلبة والاشتهار في حق جميع تلك الالفاظ في آن واحد مع انه لا بد في حصولها
من تكرر الاستعمالات وتكثر المحاورات على ان الغلبة والاشتهار مما تختلف الحال فيه بملاحظة الالفاظ والبيانات

۲ ربما يتوهم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة وذكر في ذلك وجوه احدها ما ثبت عليه من الايراد الاول المورد على الحجة من انه اذا كان الغرض من البحث في الحقيقة الشرعية انما هو حمل ما ورد من هذه الالفاظ مجردا عن القراين على المعاني الشرعية ومن المعلوم ان الوضع انما يتحقق بالتعيين او الغلبة امتنع الحمل الا فيما علم صدوره بعد تحقق احدهما وذلك مع تعذر وجوده يكون نادرا اذ لم تجر عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول الآيات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ فقد يحصل العلم بموافقة زمان النقل والصدور الا بعد العلم بتاريخ حصوله في كل لفظ وحصول العلم بذلك كله خرط القتاد والجواب عنه ما ثبت عليه في جواب بعض الائمة من انه انا نعلم لو كان الوضع بالغلبة او بالتعيين ولكنه بعد الاكمال وكله ما خلاف التحقيق وضعف ما عليه بعيد تمة الاثبات ثانيها وذكره الفاضل التوني انه

اليها

اليها فان تحققهما في الالفاظ الكثيرة الدوران على الالسنة مقدم على حصولهما فيما ليس كذلك بالضرورة فلا يمكن الحكم
بحصولهما في الجميع في اول زمان المتشرعة دفعة الثاني ان الحكم بصيرورة هذه الالفاظ حقايق في معانيها الشرعية
في كلام الائمة كلهم سلام الله عليهم لا يخلو عن تحكم فان القدر الذي يمكن ان يكون متيقنا هو صيرورتها
حقايق في كلام العسكريين وغاية التعدي الى كلام الصادقين ولا سبيل الى ادعاء القطع في كلام من
قبلهما من سائر الائمة وان اراد بالائمة الائمة الاطهار الصادقين ومن بعدهما ففيه بعد الاغماض عن انه كان اللازم
عدم الاطلاق وبعد تسليم بعد النزاع انا لا نسلم الاستغناء بما ورد عن الصادقين ومن بعدهما عما
صدر ممن قبلهم فصيرورة الالفاظ حقايق في زمانهم لا تقتضي قلة الفائدة في هذا النزاع الثالث انه لا يجري
لهذا الكلام على القول بعدم حجية خبر الواحد مطلقا او عند معارضة الدليل القطعي فانه على ما ذكره يكون
استقلال القرآن والاخبار النبوية بالحكم بسبب دلالة الاخبار الواردة عن الائمة على ذلك الحكم فبعد عدم ثبوت
الاحاد منها حجة لم تكن الاحاد فضلا على ذلك الحكم فيتعين الاثبات ثبوت الحقيقة الشرعية وكانت الحاجة الى المسئلة
على هذا التقدير لكن في هذا الوجه ان اخبار الاحاد وان لم تجعل حجة في حد نفسها الا انها لا تخرج بذلك عن
كونها سببا لحصول الظن فيكون حصوله مبينا لما اريد من الآيات والاخبار النبوية ويكون هو المتبع سيما لو
قلنا بان حجية الآيات القرآنية والاخبار النبوية من باب الظن الشخصي او السببية المقيدة ولم نقل بان حجيتها
من باب التعبد والظن النوعي المطلق اذ لا ريب في ان اخبار الآحاد توجب ارتفاع حصول الظن منهما
فيما اذا خالفتهما الرابع ان وجه تقييد الاخبار النبوية بالمنقولة من غير جهة الائمة انهم انما يقصدون
في نقل احاديثه بيان الاحكام الشرعية لا مجرد النقل والرواية على ما هو شأن الرواة بخلاف الاحاديث
المنقولة من غير جهتهم فان الالفاظ فيها ملحوظة باقية والمدار في الحقيقة الشرعية هو الالفاظ فلا ادري
هذا النزاع قليل الجدوى فينبغي ان يتكلم في المنقولة من غير جهتهم بما يناسب هذه الدعوى وفيه ان ما ذكره
في الاحاديث المنقولة من جهتهم في حيز المنع فان من الجائز ان يكون مقصودهم نقل كلامه وروايته بلفظه
المخصوص الذي نطق به ويحتاج في فهم المعنى وتعيين المراد منه الى ثبوت الحقيقة الشرعية او عدمه في خصوص

هذا اللفظ لان فهم الحكم الذي يستفاد من هذا اللفظ تابع لاصطلاحه دون اصطلاح غيره فكونه الفهم بها غاية في
في مقام احاديثهم ببيان الاحكام لا مجرد النقل فالاحتياج المذكور ثابت هنا ايضا الا اذا كان الحديث منقولا
بالمعنى او مشتملا على قرينة تدل على ارادة العرف الحادث فانه يجب حمله على عرف زمانهم ولكن مع ذلك لا يبقى
فرق بين المنقول من جهتهم والمنقول من غير جهتهم فان الثاني ايضا يتعين حمله على العرف الحادث مع وجود القرينة او
ارادة النقل بالمعنى فالفرق بين المقامين على ما يشعر به كلامه لا وجه له يعتد به هذا والظاهر ان مراده
من عبارته المذكورة ان احاديث المنقولة من جهتهم لم تستقل بالحكم الا ومنهم نص على ذلك الحكم فقد تبين المراد
وان المراد من تلك اللفظة ما ذا فثبوت الحقيقة لو عدم ترتب ثمرة لا حاجة اليه واما المنقولة من غير جهتهم فاستقلالها
بحملها من دون نص منهم عليه مما لا يكاد يتحقق فهي تشارك المنقولة من جهتهم فيما ذكره ثم ~~وكيف كان [illegible]~~ — ثمرة النزاع
~~ان [illegible]~~ فجملة ما ذكره بعض الافاضل و
ينقدح منه ما في بعض تلك الوجوه قال ثم ان ثمرة النزاع في المسألة ليس بتلك المثابة في الفائدة لان الثمرة المذكورة انما
هي في صورة انتفاء القرائن ولا يتحقق ذلك في الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة الا قليلا اذ الغالب
في الالفاظ الشرعية المستعملة من القرائن المتصلة او المنفصلة ما يفيد ارادة المعنى الشرعي وخلو سابق الكلام
ولاحقه عما يفيد ذلك وانتفاء ساير الشواهد عليه كالنادر فيها ولان معظم احاديثنا المروية في الاحكام
الشرعية انما هي عن الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما وليس عندنا من الروايات النبوية في الاحكام من غير جهتهم عليهم السلام الا
اقل قليل ولا يكاد يوجد فيما اختص غيرهم بنقله حديث معتبر يمكن التعويل عليه في الاحكام الا قليل
من الروايات المعتضدة بالشهرة ومع ذلك فوجود تلك الالفاظ فيها خاليا عن القرينة في كمال الندرة
وكذا الحال فيما يتعلق بالاحكام من القرآن لورود تفسير معظم تلك الآيات في الروايات المأثورة عن الائمة
الهداة او كلام من يعتمد عليه من ائمة التفسير فورود ما هو من الالفاظ المذكورة فيها من دون ظهور ما
هو المراد بوجه الاخر جهة هذه المسألة قليل جدا ومع ذلك فملاحظة عدم صدق الشارع على الائمة عليهم السلام لا تكون
الثمرة المتفرعة على هذا المرام بتلك المثابة من الاهتمام فان قلت لم لا تترتب تلك الفائدة بالنسبة الى كلام الصادقين

ومن بعدهما عليهم السلام مع انه لو لم تثبت الحقيقة الشرعية ربما يشك بالنسبة الى الامام عليه السلام ايضا فتظهر فائدة الخلاف وان لم تكن
مهمة بالنسبة الى ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله لكنها مهمة بالنسبة الى ما ورد عن الائمة عليهم السلام قلنا ترتب الفائدة ح انما هو على الكلام
في مبدا الحقيقة الشرعية المتشرعية والظاهر حصولها في عصرهما وكانه مما لا ينبغي التامل فيه بل الظاهر كما قيل وقوع
النزاع في الحقيقة الشرعية في تلك الاعصار مع اتفاقهم على ثبوت الحقيقة المتشرعية فان قلت يحتمل ان يكون ترتب
الفائدة بالنسبة الى الاحاديث النبوية المروية من جهتهم ان كان هناك لفظ خال عن القرينة قلنا هذا
الاحتمال موهون بان الظاهر نقلهم لها انما هو في مقام بيان الاحكام مع فرض اختلاف العرف لارادة المعنى
الشرعية اذ لولا ذلك لاشاروا اليه ولم ينقلوها على اطلاقها مع كون المتنافي منها في زمانهم خلاف ارادة المعنى
على ان كون المنقول لفظ النبي صلى الله عليه وآله في الغالب غير معلوم بل لا يبعد ان يكون اسنادها الى النبي صلى الله عليه وآله غالبا من جهة النقل بالمعنى
كما في روايات السكوني واضرابه نظرا الى كون جميع ما عندهم ماخوذا عنهم عليهم السلام وكلما يذكرونه من الاحكام فهو عن رسول الله
عن جبرئيل عن الله تعالى وبالجملة ليس المقصود عدم ترتب فائدة على المسألة ولا غناء المسائل الفقهية عنها
بالمرة اذ لا شك في لزوم معرفتها واستفراغ الوسع في تحصيلها لاحتمال اختلاف الحكم من جهتها وتوقف بعض
المسائل عليها بل المدعى انها ليست بتلك المكانة من الحاجة بحيث يتوقف الامر عليها غالبا ويكون استنباط
الاحكام من جهتها كثيرا بل لا يتوقف الحكم عليها الا في اقل قليل من المسائل كما لا يخفى على بعد ممارسة كتب الاخبار
هذا ما افاده رفع مقامه وافاد بعض محققي الافاضل ان لقائل ان يرفع الثمرة ويليه ثم يحمل هذه
الالفاظ حيثما وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة على معانيها الشرعية وان لم يثبت نقلها ويستند في
ذلك الى امور الاول ان الغالب المتداول استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية لمسيس الحاجة اليه دون
معانيها اللغوية فحيثما وردت في كلامه تعين حملها على المعنى الشرعي الحاقا لها بالاعم الاغلب قال لكن هذا
لا يطرد في جميع الالفاظ الثاني ان هذه الالفاظ قد اشتهرت في عرف الشارع في معانيها الشرعية كما حيث لا يعلم
تقدم استعمالها على زمن الاشتهار كما هو الغالب فقضية الاصل تاخره ومعه يتعين حملها على المعنى الشرعي
معانيها الشرعية وان لم يثبت النقل تقديما للمجاز المشهور وهذا النهج لا يطرح الثالث ان الشارع قد استعمل

الالفاظ في معانيها الشرعية اضعاف ما نقل الينا قطعا لما مر من استعمالهم اياها في غير معانيها الشرعية زايدا على القدر
المعلوم غير ثابت فحيثما نجد استعمالهم اياها من دون قرينة تعين حملها على القسم الاول لانه المتيقن صدوره عنهم
دون القسم الثاني للشك في صدوره عنهم والاصل عدمه اقول الوجه الاول مقتبس مما اسمعته عن الفاضل
المتقدم من عدم انفكاك تلك الالفاظ عن القرينة المرشدة الى ارادة المعنى الشرعي في الاغلب وبذلك لا يرتفع
الثمرة الا بالنسبة الى الالفاظ المقترنة بالقرينة دون غيرها انتهى فتكون الثمرة قليلة لا مرتفعة من اصلها الا اذا ادعى
انفكاك شيء من الالفاظ عن القرينة واثباته في غاية الصعوبة مضافا الى ان القول بعدم اطراده في جميع الالفاظ وكذلك
لبقاء الثمرة في الجملة وعن الوجه الثاني لما عرفته سابقا من الايراد على الثمرة من انه بعد ان الحقيقة الشرعية غير
ثابتة لكن لا دليل على ذلك حمل تلك الالفاظ على المعاني اللغوية اذ لا قائل بكون معانيها الشرعية من المعاني المجازية
المشهورة وقد عرفت هنالك ما فيه مع ما فيما فيه فتبصر مضافا الى عدم اغناء اصالة تاخر الاستعمال عن
الاشتهار لكونها معارضة باصالة العكس ومضافا الى القول بعدم اطراده ايضا **التنبيه الرابع** قد اتفق
الامر بثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها بمعنى ان فائدة ثبوتها انما هي حمل اللفظ على المعنى الشرعي فيحصل
الحمل وان قلنا ببقاء اللفظ في معناه اللغوي وهكذا كما في لفظ الاجزاء فانه في اللغة بمعنى الكفاية يقال اجزأه
اي كفاه ويطلق في الاصطلاح على اسقاط التعبد بالمامور به او على اسقاط القضاء على الاختلاف في تعريفه
والظاهر ان هذا الاطلاق انما هو على سبيل النقل فلو قلنا ان النقل انما هو الى الكفاية الخاصة الملازمة
لاسقاط القضاء وانه ليس مختصا باصطلاح الفقهاء والاصوليين بل يعم اصطلاح المتشرعة فلا فرق بين ان يكون
في اصطلاح الشارع ايضا بهذا المعنى ام لا اذ على الاول لا ريب في تعين حمله اذا وقع في كلامه على الكفاية الخاصة
بهذا المعنى اي الاجزاء الواقعي وعلى الثاني حملناه على الاجزاء بالمعنى اللغوي وهو ايضا ينصرف الى الواقعي فلا
تحصل ثمرة في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها بخلاف ما لو قلنا ان نقله انما هو الى الكفاية الخاصة
المساوقة لحصول الامتثال اي الاجزاء في الجملة اذ لو قلنا به تحصل الثمرة في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه فلو
ثبتت الحقيقة حمل الاجزاء في كلام الشارع على الاجزاء في الجملة والا حمل على المعنى اللغوي وهو ينصرف الى الواقع

وذكر بعضهم ... (حاشية)

قدرنا واضح ... (حاشية)

اي في ... (حاشية)

~~فاحفظ **قوله** ولعوي احد الفاضلين اصالة عدم النقل لما كانت اللغات توقيفية كان الاصل~~
~~الاولى فيها هو التوقف لانه ليس شيء في اثباتها الا مستند معتمد يحصل منه القطع او الظن بها فحينئذ ان~~
ثبوت الحقيقة الشرعية يحتاج الى ثبوت وضع جديد وهو لكونه حادثا مقتضى الاصل عدم حدوثه
والوقف عن الحكم بجديد وقد يستصحب عدمه وفيه ان حجية الاصل في باب اللغات ومباحث الالفاظ
ليست من باب التعبد جزما لفساده جدا وانما هي من جهة افادة الظن فعلا وشخصا او نوعا مطلقا
او مقيدا وعلى كل منها فهي في المسالة غير جارية اما على الاول فبالبديهة لعدم حصول الظن من ذلك
في مقابل ما ستسمع من الادلة واما على الثاني فلانه وان كان لا يقدح فيه حصول الظن بالخلاف في طرف
الخلاف الا ان هذا الظن النوعي لا يقاوم الظن الحاصل من ادلة الثبوت لقوتها قطعا واما على الثالث
فواضح لارتفاع المقيد عند ارتفاع القيد **بقي** لهم دليلان آخران اشرنا اليهما سابقا **اولهما** انه
لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما يتضمنها
ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها النقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل
فاما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان
العادة تقضي في مثله بالتواتر هكذا تقريب هذا الدليل في المعالم وغيره **اقول** تفهيم الشارع هذه المعاني
الحادثة للمخاطبين بتلك الالفاظ اعم من افادة النقل لجواز ان يكون الاستعمال على سبيل التجوز فلا
الملازمة بين التفهيم والدلالة على النقل فتبصر ما فيه على ان تسليم المستدل دلالة التفهيم على حصول
النقل يوقعه في مفسدة اذ لا ينكر الاستدلال بتفهيم الشارع هذه المعاني في استعمالاته ولو بالقراين الخفية الا
ان ينكر اصل استعمال هذه الالفاظ في تلك المعاني ويدعي انها لم تستعمل في لسان الشارع الا في معانيها اللغوية
كما هو احد تقريري مذهب منكري الحقيقة الشرعية فلا استعمالها في المعاني المخترعة فضلا عن لزوم
التفهيم وعلى هذا فلا يكون لو لم الوقوع في المفردات للاستعمال حتى يتصور التفهيم الدال على حصول النقل
وفساد هذا الانكار مما لا حاجة الى بيانه عند ذوي الابصار وبالجملة يتجلى في خلل على ان الاشكال

بهذا الدليل على المذهب الثانى المنقول عنهم اى انكار الاستعمال فى المعانى الحادثة اقرب والصق من الاستدلال به
على انكار الوضع الشرعى لما عرفته وما رأيت من تعرض لذلك فلاحظ وتدبر وكيفما كان فقد اجيب عن
هذا الدليل واورد عليه بوجوه الاول وهو المنسوب الى الفاضل الباغنوى انا مكلفون بالمعنى المراد من
تلك الالفاظ وكون الفهم شرط التكليف انما يقتضى تفهيم تلك المعانى وقد حصل ذلك بالبيان النبوى
على ما يشهد به التفاسير ولا يقتضى تفهيم ان تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعانى موضوعة لها فى عرف
الشرع واورد عليه بانه لم يقع البيان النبوى فى جميع الالفاظ قطعا فيجرى دليل المستدل فى الالفاظ
المجردة عن القرائن ولا يجدى ان يدعى حصول تفهيم المعنى بالبيانات النبوية ورد بانه يجوز وقوع بيانه
فى جميعها الا ان خلو الالفاظ المجردة عن القرينة انما هو لعدم جريان عادة الرواة بنقل القرائن لا لعدم
بيانه فتدبر الثانى ما سمعته آنفا من انه يحتمل ان يكون الشارع قد اشعر بتلك المعانى بالقرائن الحالية او المقالية
فتكون القرائن موجودة عند المخاطبين بها لكن لم يصل الينا ذلك لان عادة الرواة انما جرت بنقل
الخطابات الشرعية دون القرائن الحالية والمقالية والى هذا الجواب يرجع ما اجيب به من ان تفهيمهم
يجوز ان يكون بالترديد بالقرائن اذ لا ينحصر التفهيم بالتصريح وما قيل من انا ننقل الكلام الى الترديد
بالقرائن ونقول لو وقع ذلك لنقل الينا مردود على قائله اولا بما مر من ان العادة غير جارية بنقل
القرائن وثانيا بانا لو سلمنا لزوم نقل القرينة فانما هو فى القرينة المقالية واما القرينة الحالية فلا كيف
وربما يعلم الجاهل بالترديد بها وهو لا يتفطن به فضلا عن نقله بل يجرى ذلك فى المقالية ايضا ثم
و محصل هذين الجوابين ما ذكره بعض الاعاظم ان التفهيم انما هو لازم لو قلنا بحصول النقل على سبيل
التعيين واما لو قيل به على سبيل التعين فلا بل ملاحظة الغلبة كافية بالنسبة اليهم ولمن بعدهم ممن يقف
على استعمالاتهم كما هو الحال فى سائر المنقولات الحاصلة بالغلبة سيما اذا قلنا باستناد النقل الى مجموع استعمال
الشارع والمتشرعة الثالث منع الملازمة بين تفهيمه اياهم وتفهيمه الينا والمشاركة فى التكليف لا تقتضى
ذلك بل انما تقتضى وجوب الاجتهاد وتحصيل العلم على غير المخاطبين بما كان المخاطبون مكلفين به فان
علموا

علموا والا سقط التكليف ورجعوا الى الاصول المقررة الرابع ان النقل الينا ليس منحصرا فى التواتر والآحاد
لامكان حصوله بالتتبع والاجتهاد والعادة لا تقتضى الا مطلق الوصول الينا لا خصوص الوصول بطريق النقل
منه الخامس انا ندعى وجود التواتر وتحققه لا يوجب انتفاء الخلاف لجواز تفنيد بعض غيرهم مناسب لعدم
الملازمة بينهما مع كثرة نظائره السادس انه لو لم نقل بوجود التواتر فالآحاد موجودة قولكم انها لا تفيد العلم قلنا
نعم لكن لا يطمئن دوما انها قد تفيد العلم بالقرائن مع انه لا حاجة الى افادتها العلم فى المقام لان المدار فى
مباحث الالفاظ انما هو على الظن غالبا وكان منشأ الاشتباه تخيل ان المسألة من الاصول وتسالم ان الظن
ليس بحجة فيها وعدم تشخيص ان عدم حجيته فى الاصول انما هو فى غير مباحث الالفاظ منها مما هو حجة فى نفسه
ويطلق عليه الحجة باستقلاله كالاجماع ونظائره وبالجملة فى الاشتباه الى ما اشتهر من وجوب القطع فى الاصول
اولا انه لم يقم عليه حجة اذ ليست الاحكام الاصولية الا كغيرها من الاحكام الشرعية وثانيا ان المراد بالاصول
هناك اصول الدين لا اصول الفقه وثالثا بعد التسليم ان مباحث الالفاظ خارجة عنها قطعا والتفصيل
بين الاوضاع الشرعية وغيرها من اللغوية والعرفية غير معقول لاتحاد المناط فى الكل بل الظاهر الاتفاق على
عدم الفصل كما يظهر من بعض الاعاظم السابع ما افاده هو قدس الله سره ان عدم افادة الآحاد للعلم يقتضى
بعدم حصول النقل الذى هو تكليف لحاضرين فغاية الامر عدم ثبوته بذلك عندنا وهو لا يقتضى
باشتغاله فى الواقع كما هو المقصود اقول مجرد عدم قضائه باشتغاله فى الواقع لا يكفى ولا يثمر الحكم انه
لا يقضى بالاشتغال كذا لا يقضى بالثبوت ومدار ثمار المسألة انما هو على القضاء بالثبوت لا على عدم
القضاء بالاشتغال فح لا يكون عدم الثبوت بالآحاد عندنا غير قاض باشتغاله بالحكم فى الواقع لكن لا
يترتب عليه حملنا الالفاظ الواردة عن الشارع على معانيها الشرعية كما هو ثمرة المسألة وثانيهما ان
هذه الالفاظ لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
اختصاص لفظ بلغة وانتسابه لفظ الى لغة اخرى انما هو بحسب الوضع فى تلك اللغة والعرب لم يضعوها
لان المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلان كونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القرآن مشتملا عليها

عربيا وقيا بعضه عربي ليس كله عربيا مع قد قال عز من قائل انا انزلناه قرآنا عربيا لانه يرجع الضمير في انزلناه راجع

الى السورة التي هذه الآية فيها فلا يتم الاستدلال بها لانهم يقولون اولا انه خلاف الظ فان الظ انه راجع الى

الكتاب وثانيا انه محتاج الى تاويل السورة بالمنزل والمقروّ ليصح تذكير الضمير وهو كما ترى لانه ان القرآن

موضوع للقدر المشترك بين الكل والجزء بدليل وقوع الحنث اذا حلف ان لا يقرء القرآن فقرء بعضه

فيصدق على المجموع وعلى الابعاض كلفظ الماء فيصدق ان السورة قرآن وبعض القرآن بالاعتبارين كما

يصدق على ماء النهر انه ماء وبعض الماء باعتبارين او هو موضوع للقدر المشترك تارة وللمجموع اخرى

فيصدق ان السورة قرآن بالاعتبار الاول وبعضه بالاعتبار الثاني وعلى اي حال لا يفيد عود الضمير الى

الكتاب ان المراد منه هو الكل حتى يتم الاستدلال لانهم ان يقولوا هذا خلاف التحقيق بل التحقيق ان

القرآن موضوع للمجموع فقط كاسماء سائر الكتب ويشهد به التبادر ويدل عليه قوله تع كتاب فصلت آياته

قرآنا عربيا وقوله جل شانه ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته ءاعجمي وعربي وانه اذا قيل

فلان يقرء القرآن يقال لاي جزء منه يقرء لا لاي قرآن يقرء ولو كان مشتركا معنويا لصح ذلك ونظيره

هو اليد في كونها موضوعة لمجموع العضو من رؤس الانامل الى المنكب فان المتبادر من اليد انما

هو المجموع الى المنكب والشاهد عليه انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال في اي موضع من يده وجع لا اي

يد منه به وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه

هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بان اي

الايدي اتقى ولا ينافي هذا صدق قرائة القرآن عرفا بقرائة بعضه لان هذا مسامحة عرفية في تعليق

مرجعها الى تنزيل تعلق الفعل بالبعض منزلة تعلقه بالكل وهذا لا يختص بالمقام بل له نظائر كثيرة الا

ان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي ومع هذا يقال رايت انسانا وقد رأى رأسه او يده وقبلت زيدا

وانما قبل وجهه وضربت عمرا وانما ضرب رجله الى غير ذلك لانه سلمنا رجوع الضمير الى الكتاب وانه

عبارة عن المجموع الا ان وجود لفظ غير عربي او الفاظ غير عربية فيه لا يخرجه عن العربية كما ان المراد الموضوع

للمقدار

للمقدار المعلوم يطلق على ما ينقص عنه قليلا وليس هذا الامر بابا للتسامح لان الخصم يقولون ان كلمات الله تعو

وكذا كلمات امنائه

والطلاق فانه اجل من ان يتطرق اليها التسامح جدا الا ترى انه لو نقص عن مقدار الكر مثقال بل اقل منه

لم يجر على هذا الناقص احكامه وان كان صدق الاسم باقيا عرفا وكذا لو نقص عن مقدار المسافة الشرعية

مقدار شبر لم تقصر الصلوة فتدبر والجواب عن هذا الاحتجاج بعدما احكمناه بسد الخلل وابرمناه بدفع

العلل من وجوه احدها ان اختصاص لفظ بلغة ليس لوضعه واضع تلك اللغة بل هو اعم منه ومن وضع

غيره ليستعمل في لغته لوضوح كون المنقولات العرفية العامة والخاصة مندرجة في العربية مع كون

وضعها من غير واضعها فيصدق كون اللفظ عربيا مع وضع واحد من اهل لغة العرب اياه وتداول

العرب وتفهيم العبارة انا نمنع ملازمة النقل لعدم العربية لان النقل ان كان بالغلبة والاشتهار

فاللفظ مجاز عربي صار حقيقة عرفية لان استعماله واشتهاره وصيرورته حقيقة كان باذن الواضع

وما اذن فيه وضرب له قوانين للتجوز عن وضعه وان كان بالتعيين فالمعين هو سيد العرب وقد

وضعه العرب ولا نعني بالعربية الا كون الوضع من العرب على ان تستعمل العرب وكان منشأ

الاشتباه توهم الملازمة بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة لغوية وتخيل ان مدار الاول على الثاني

والغفلة عن كون الاول اعم من الثاني هذا لو قلنا بان الواضع هو البشر واما على القول بانه هو الله تعالى

فساد دليلهم غني عن البيان لان الحقيقة الشرعية ليست الا كسائر الالفاظ العربية والوجه القائم

لكونها عربية قائم لكونها الفاظ عربية اذ كما ان سائر الالفاظ قد وضعها الله سبحانه وتداولها العرب في تخاطبهم

بها فكذلك هذه اللفظة قد وضعها جل شانه واستعملها العرب في محاوراتهم وتداولوها في اطلاقاتهم

فتكون عربية بلا شبهة فتدبر ثانيها انه يكفي في كونها عربية ملاحظة المعنى اللغوي والمناسبة حين النقل الى

المعنى الشرعي وان لم يكن ذلك ملحوظا حال الاستعمال والاعتراض انه غير كاف ولا دفع الايراد ليس

بواف اذ لا شك في وجود المناسبة بين كثير من الالفاظ ومع هذا لو وضع احد اسم احد المتناسبين

للآخر ولاحظ تلك المناسبة الموجودة لم يكن بمجرد ذلك عربيا هذا اللفظ المنقول ولم يتلق بالقبول

وفيه نظر لان هذا الوجه مقتبس من الوجه الاول ومرجعه الى العبارة الاخرى التى ذكرناها وعلى هذا فلا غبار

ثم قال ثالثها ان المراد بكون القرآن عربيا كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافيه اشتماله على غير العربي كما ان

الفارسية لا تخرج عن الفارسية باشتمالها على اللفظ العربي ويدل على ذلك اشتماله على اعلام لم يضعها

واضع لغة العرب كابراهيم واسمعيل وزيد فتد وان الاصح وقوع المعرب فى القرآن كالقسطاس فانه

رومى على قول وسجيل فانه من اللغة الفارسية واستبرق فانه عجمى عند غير الازهرى ومشكوة فانها

الهندية قيل وقد روى ذلك عن ابن عباس وغيره فلا يعتنى بقول المخالف ان الالفاظ المذكورة عربية

الا انه قد توافق فيها اللغتان كتوافقهما فى الصابون والتنور بل قيل فى الاخير انه بكل لسان كذلك قوله

ولوقوع اختلاف المثبتين الاستقراء الخ لهذا الاستقراء تقريرات منها ما قضيته عدم التفرقة بين

الالفاظ المتنازع فيها و ثبوت الحقيقة الشرعية لجميعها ومنها ما يقتضى ثبوتها للالفاظ المستقرأة فى مواضع

استعمالاتها فى المعانى الجديدة فيحتاج فى اثباتها للباقى الى التقييد بعدم القول بالفصل وسيسمع كلام من يلى

التقريرين والظاهر ان مراده هو الاستقراء على وجه الاجمال بحيث يشمل كلا منهما وان التفريع بقوله

فيدور الحكم مدار الاستقراء اشارة الى اختلاف الحكم باختلاف تقرير الاستقراء فان كان الاستقراء فى موارد

استعمالات كثير من الالفاظ المستعملة فى المعانى الجديدة ثبت منه الحكم بثبوتها فى خصوص هذه الالفاظ ويحتاج

فى الباقى الى عدم القول بالفصل وان كان فى غيرها ثبت منه الحكم بثبوتها فى جميع الالفاظ وعلى هذا

فيكون قوله فيما بعد والذى يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والصوم و شبههما على عدم ارتضائه

بالتقرير الذى يلزم منه الحكم بالثبوت فى الجميع وان المرضى عنده هو التقرير الذى يرشد الى الثبوت فى

الالفاظ التى اشار اليها ويحتمل انه قد صرح ما رام بالاستقراء الاستقراء بالتقرير الثانى ولما كان مقتضاه الفرق

بين الالفاظ فاشار اليه بالتفريع المذكور ومحصله ان كل لفظ فى كل زمان ثبت استعماله فى المعانى الحادثة

ويفهم منه ذلك المعنى بلا معاونة قرينة يعلم انه حقيقة فيه على السابق واللاحق وان قوله والذى يظهر

بيان للاستقراء الذى ذكره اولا وان ذكر خصوص تلك الالفاظ توضيح لذلك التفريع الا انه بعيد

المعنى لا يكون بمجرد الاحتمال للثبوت فى الجملة وهو احد الاقوال فى المسئلة فيصح القول بالثبوت مطلقا وهو ممنوع

بل قد يمكن لك مما بيناه فيما مضى ان اصل قول المثبتين انما هو ذلك المسكوت عنه وليكن ذلك على ذكر منك ما

الحال بعد و لا يخفى ان يكون مراده الاستقراء على التقرير الاول والا لم يكن التفريع مفيدا بها يا دلال

الاستقراء بهذا المعنى التقرير انما هو جميع الالفاظ احد التقريرات ان من تتبع موارد استعمالات كثير من الالفاظ

المستعملة فى المعانى الجديدة فى الكتاب والسنة النبوية واستعمالات الصحابة كالصلوة والزكوة والصوم و

الوضوء والغسل ونحوها وجد استعمالها فى تلك المعانى على نحو استعمال الحقائق ويفهم ذلك على نحو ما يفهم

من خارج اللفظ وغيرها من ملاحظة استعمالات العرب وارباب الاصطلاح فيكشف ذلك عن الوضع قطعا او

ظنا ويدل على ان الشارع اخذ من قبل الامر على جهة المعانى اللغوية فنقل تلك الالفاظ الى المعانى الشرعية

وبهذا التقرير كما ترى يستفاد منه ثبوت الحقيقة فى الالفاظ التى حصل الاستقراء فى موارد استعمالها و

جميع الالفاظ التى يقع النزاع فيها و لا فلا بد فى تتميم الدليل من التشبث بعدم القول بالفصل بين تلك الالفاظ

فى الموضع المعين كما هو مصب الدليل ومع الاغماض عنه انه بعيد غاية البعد ان ينقل الشارع بعض تلك

الالفاظ عن معانيها الاصلية ويضعه للمعانى الحادثة ويترك بعضها باقيا فى معناه اللغوى ويكون استعماله

اياه بطريق التجوز ابدا و بحسب القرينة دائما وبعبارة اخرى يستفاد من ملاحظة نقل الشارع جملة من الالفاظ

المستقرأة الى المعانى الجديدة ان بنائه فى الالفاظ التى يعبر بها عن تلك المعانى على نقلها اليها و تعيينها

للتعبير بها عنها كيف و الامر الباعث على النقل فيما عرف نقله بالاستقراء هو الباعث على النقل فى

اقول غاية ما يرد على هذا التقرير ان غاية ثبوت غلبة الاستعمال وهو لا يوجب البناء على النقل الى

البناء على التجوز كما قاله بعض محققى الافاضل فى ابطال ثبوت كون استعمالها على نحو استعمال الحقائق و

الى ان جواز البناء على التجوز انما يتطرق لو كانت الاستعمالات فى هذه المعانى مقرونة بالقرينة ونحن لو

ندعى عدم هذا الاقتران فيخرج الاقتران بها غير قادح ان بعد ملاحظة غلبة الاستعمال فى المعانى الجديدة

ندرة الاستعمال فى المعانى القديمة نحكم بان الاقتران بالقرينة انما كان لاجل ترديد الوضع بها و هو

~~جارية في تفهيم الأوضاع كما هو الغالب في المعرفة باللغات وحمايرشد الى ان الاقتران بالقرينة انما كان للتكرير~~

~~والترجيح للكون الاستعمال مجازا بان الاصل الخاطبين بتلك الالفاظ بل الالفاظ في المعاني الشرعية انما كان~~

~~عند الاقتران بالقرينة كما ادعاه بعض المعاصرين ولا يخفى ذلك على المتتبع الملاحظ فلو لم يكن اقتران الا~~

~~في المعاني الشرعية بالقرائن من باب التجوز لما كان الاستعمال في المعاني الاصلية وحمل عليها محتاجا الى القرينة ان~~

~~لعدم احتياج الاستعمال فيها اليها لاجل سير تلك الالفاظ في المعاني الحادثة مجازات مشهورة وان هذا فرع وضع~~

~~تناسب الفاظ مجازات مشهورة لكون تلك المجازات المشهورة بحيث يكون حملها على معانيها الاصلية محتاجا~~

~~الى القرينة كما اذ عنت به ثبتها مع وصولها الى مرتبة المنقول عن معانيها الاولية وليس هذا الا حصول الوضع~~

~~الثانوي لها ومع المنع انتفى الامر اذ يكون مثل الوضع تعيينيا لا تعيينيا ولا حاجة لنا الى اثبات خصوص~~

الوضع التعييني في مقابل من ينكر الوضع مطلقا نعم ينبغي ان هذا الدليل لا يجوز ان يتمسك به القائلون بالوضع

~~التعييني ولا مرية في ان تعين مضافا الى ان كون تلك الالفاظ مجازات مشهورة في المعاني الحادثة لا تجتمع~~

~~مع افتقارها عند استعمالها فيها بالقرينة كما ساق التأمل حوله على مقابلين لاحتفاء الشهرة عند بالقرينة~~

~~كبرى تقريبية~~ انا اذا تصفحنا السير والآثار ونظرنا في الطريقة المستمرة على مر الدهور والاعصار

ولاحظنا حال قاطبة الناس في الامصار نرى ان كل من عني بتفهيم المعاني العامة لآحاد نوع الانسان

او لخصوص صنف منذ كانت ناس كان التزم بوضع المباني لتلك المعاني وبذا حديثه جارية فيما بينهم

لا يتخلفون عنها في امورهم من حقيرها وجليلها من حرف والصنائع والسلطنة وفنون العلم حتى في جراحهم

ودوابهم ونحوها وهم لا زالوا في هذه التسمية وما برحوا عن التسمية فتسمية ارباب العلوم عقليها ونقليها

على وضع الاسماء للمعاني المذكورة في مصنفاتهم المتلفظ بها في مناظراتهم ومخاطباتهم وكذا اهل الصنائع

في متعلقات صنائعهم وحتى الاعمال فيما يتعلق بعملهم والامراء في متعلق اماراتهم والانبياء والاولياء

فيما يتعلق بنبوتهم وامامتهم وليس هذا منهم الا لسهولة الفهم والاتقان والاحكام لكثرة حصول الاجمال في

المجازات وتحمل المؤنة بنصب القرائن فانها في معرض الزوال والخفاء وكذا امر آدم بوضع الاعلام للبنات

والابناء ومن سلك جادة الانصاف ولم يسلك مسالك الاعتساف علم ان عرف الشارع لا يقصر عن

عرفهم في ذلك بل اذا اولى بمراعاة هذه الحكمة والمصلحة في هذا الامر الخطير الجليل المهتم به الذي يراد دوامه

الى القيامة واحرى بملاحظة سائر الحكم في رفع التعب ودفع الاشتباه عن رعيته ومتبعي امره ونهيه

سامعي كلمه بوضع الفاظ مبتدئة حين البناء على اظهار الشريعة وكيف يخطر بالبال او يجري

في الخيال ان الشارع مع زيادة شفقته وكثرة لطفه وشدة عنايته ونهاية حكمته لا يلاحظ ما يلاحظه

في صناعته فثبوت الحقيقة الشرعية غني عن الاستدلال غير محتاج الى القيل والقال وقد اشتمل

~~التقرير على الاستدلال بسيرة ارباب العلوم واستقراء سيرة الصنائع ومما يشتمل فيعليها~~

وعلى الحكمة العقلية نعم نرى ان من المقرر في مباحث الالفاظ ان كل معنى يشتد اليه الحاجة يجب في حكمة

وضع لفظ بازائه وما نرى ان شدة الحاجة الى المعاني الجديدة الشرعية وكثرة ورودها في الشريعة فكيف يهمل

الحكيم وضع الالفاظ بازائها مع ما يرى من شدة اهتمامه بالشريعة وعظم حاجة الناس اليها وقوامها

الدين والدنيا بها ~~واحتمال... على طريق الاولوية وتقريب تقريبي~~ فقد قرع سمعك الى هنا

من ادلة الثبوت ~~ادلة ثلاثة~~ ولهم ادلة اخرى منها ان المسئلة لغوية متعلقة بالاوضاع

وعن البين حجية النقل فيها لان الغالب في اثبات اللغات ملاحظة العلامات ونحن اذا راجعنا كلمات

الخبرة في المقام وجدنا معظم العامة والخاصة قائلين بثبوتها بحيث لا ريب في كون الثبوت هو المشهور

فيما بينهم حتى ان المحكي عن الآمدي والرازي وغيرهما انهم نسبوا القول بالنفي الى القاضي ابي بكر ولم ينسبوا

الخلاف في ذلك الى غيره بل المحكي عن جماعة من علمائنا كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن ادريس و

الآمدي والمحقق وفخر الاسلام والسيوري وغيرهم انهم حكوا الاجماع على ثبوتها او نفي الخلاف عن ثبوتها

وادعاه بعض الاشياخ مشايخنا في مقدمات كشف الغطاء وبملاحظة هذه الشهرة العظيمة وتلك الاجماعات

المنقولة لا نقاش عن حصول الظن جدا المعتبر في باب اللغات قطعا لقيام السيرة والضرورة على

فيها وادعى عليه الاجماع غير واحد من الاعيان فهذا الظن فيه الكفاية بل الزيادة مضافا الى اتفاقهم على قول

المثبت على قول النافي فلو فرضنا كثرة المخالف وتكافؤ القولين ينبغي ترجيح قول المثبت لتقدمه في البين
فمرجع هذا المحقق الدليل الى ادلة ثلثة الشهرة والاجماع وقاعدة تقديم الاثبات على النفي مع تأمل في
جريان الاخيرة هنا فنقول ان قلت كل من الشهرة والاجماع لا ينفع في المقام اما الشهرة فلكونها مستندة الى ادلة
موهونة فرضها المثبتون لاثبات المرام وهي لا تنهض للاثبات فلا يجدي الاستناد اليها على انها انما نشأت من
اجتهادهم دون رواياتهم يدا بيد الى ان تتصل الى المعصوم عليه السلام والنافع المسكت من الشهرة هو الثانية
لا الاولى فالواقعة غير مجدية والمجدية غير واقعة قلنا اولا ان نسبة الوهن الى ادلتهم بعيدة عن الانصاف
وان هي الا اللجاج والاعتساف وقد عرفت جملة منها وستسمع الباقية ثم بعض منها لا يخلو عن خلل ولا يضر هذا
مع سلامة الباقية وثانيا ليس تعيين اهل اللغة معنى للفظ مسببا عن اجتهادهم وناشيا عن فهمهم من غير ان
لا من ينقطع التشاجر وغيره فكم للادبي على واحد منهم فيما لو استشهد للاثبات معنى بشعر من الاشعار مع احتمال
ارادة الشاعر وجها للابيات غلبه بهذا المعنى وكم للاديب في حقه من ايراد ذلك وما تلقاه من قائله ولم يسمعه من لفظه
وثالثا ان حجية الاجماع ههنا ليست من جهة كونه كاشفا عن قول الحجة بل انما هي من جهة افادته الظن المعتبر
هنا وان محصل التمسك به ان الظن الحاصل في المسئلة ليس بادون من الظن الحاصل من قول اهل اللغة
بملاحظة انهم كما كانوا اهل تلك اللغة وارباباها وذوي اللسان فيها فكذلك علماؤنا المتشرعون اصحاب لغة الشرع
واساتيد هذه اللهجة الشرعية فعلى هذا ينبغي ان يكون مجرد قولهم حجة كقول اللغويين من دون فرق في البين فكيف
اذا فرض حكاية الاجماع اذ لا شك في قوة الظن ح كما هو الحال في قول اهل اللغة ورابعا ان لنا ان ندعي
كشفه عن قول المعصوم هنا كيف والمسئلة شرعية يتعلق بها كثير من الاحكام ويتفرع عليها غير مسائل
الحلال والحرام فلو كان الصواب في خلاف هذا الاجماع لما رضي المعصوم بانعقاده ومنها ان العلماء
في كل عصر ومصر كانوا لا يزالون يحملون هذه الالفاظ الواقعة في الكتاب والسنة على المعاني الشرعية ويستدلون
بها في مواضع الخلاف ومواضع الحاجة ولم ينكر احد على ذلك من نكير وذلك اجماع منهم على ان هذه الالفاظ كانت
في عرفهم حقايق في معانيها الشرعية واجاب عنه بعض بقوله ان الاجماع المدعى على الحمل

ان كان بالنسبة الى المثبتين فمسلم لكن لا يثبت به الدعوى كما لا يثبت بمقابله وان كان بالنسبة الى المنكرين ايضا
فمسلم لكن استعمال الشارع لهذه الالفاظ لا يكاد يوجد مجردا عن القراين المعينة للمراد فلعل منشأ حملهم لها على
هذه المعاني وجود تلك القراين دون الوضع اولا فنقول اولا ان محصل الدليل كون القول بعدم ثبوت
الحقيقة الشرعية من الاقوال المستحدثة وكون الخلاف في ثبوتها من الخلافات الحادثة بعد اتفاق المتقدمين
على خلافه من غير ان يكون لهم في عصرهم مخالف في ذلك قطعا او مخالف يعتنى به وعلى هذا فبسط الشرح
والتفتيش فيها فضول من الكلام وثانيا ان جعل احتمال وجود القرينة دخيلا في حمل كرور الايام ومرور
الايام هذه الالفاظ الواقعة في الكتاب والسنة على معانيها الشرعية مما لا يرتكبه البصير جلا بداهة اختلاف
القراين بالجلاء والخفاء واختلاف الافهام والاذهان بالبلادة والذكاء فلربما يرى غبي في غاية
البلادة والبصيرة الوقادة من القرينة ما يراه هو فلو كان فهمهم على كثرتهم تلك المعاني الشرعية من دون التفات
منهم الى المعاني اللغوية مستندا الى القراين دون الوضع لادى ذلك الى اتحاد مراتبهم في جودة الفهم وسرعة
الانتقال او على اتحاد القراين الموجودة في الظهور والجلاء وادعاء كل من هذين من شطط الكلام ومنها
ان كثيرا من العبادات كالصلوة والصوم والحج والوضوء والغسل كان ثابتا في الشرايع السابقة معروفا عند
الامم الماضية كما يرشد اليه تتبع القصص الواردة في الكتاب العزيز وغيره قال تعالى حكاية عن عيسى واوصاني
بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقال تعالى لابراهيم واذن في الناس بالحج وقال سبحانه كتب عليكم الصيام كما كتب
على الذين من قبلكم الى غير ذلك بل ربما يظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب ومع
ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل البعثة فكيف بما بعدها وبعد انتشار الشريعة ولما ثبت الحقيقة
في بعضها ثبتت في الباقي لعدم القول بالفصل في الوضع التعييني واورد عليه وجوه احدها ان هذه المعاني
بما فيها من الهيآت والحالات والكيفيات لم تكن ثابتة في الشرايع السابقة قطعا بل من خواص شريعة نبينا
نعم كان في تلك الشرايع ما هو بمثابة صلوتنا هذه مثلا فلا يلزم من ثبوته فيها ان يكون لفظ الصلوة حقيقة
شرعية واجيب بان ثبوت ماهية الصلوة في تلك الشرايع كاف في ثبوت المطلوب لان نبينا لا يكون متصرفا

في تلك المرتبة الا بزيادة هيئات عليها او اضافة كيفيات اليها ولا يوجب هذا تغاير المهيتين بوجه وبعبارة
اخرى ان الاختلاف انما وقع في المصاديق والاشخاص كاختلاف كثير من تلك العبادات في شرعنا
بحسب اختلاف الاحوال واما المفهوم العام المأخوذ في وضع تلك الالفاظ فهو يعم الجميع وثم ثانيها ان
ثبوت المسمى في الشرايع الماضية لا يدل على ثبوت التسمية التي نزاعنا فيها عند اهلها اذ من الجايز ان يكون
تعبيرهم عن هذه المسميات بغير هذه الالفاظ ويكون قد وضع عندهم بازائها الفاظ اخرى ودعوى
الحكاية عنها بهذه الالفاظ بيّن الظهور وذلك لان لغتهم غير العربية فغاية الامر يكون لتلك المسميات
عندهم الفاظ موضوعة من لغاتهم ولا يلزم من ذلك وضع هذه الالفاظ بازائها ولو سلمنا كون لغتهم
عربية لا يتم استلزام ذلك تعبيرهم عن مسمى الصلوة مثلا بلفظ الصلوة لجواز ان يكون تعبيرهم عنه
بغير هذا اللفظ كلفظ الذكر مثلا وعلى اي تقدير فلا يثبت كون تلك الالفاظ حقايق شرعية في زمن
نبينا اذ لا يكون لفظ حقيقة في معنى عند فرقة لا يستلزم ان يكون لفظ آخر عند فرقة اخرى حقيقة فيه
واجيب بان الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني باللغة العربية يعبرون بهذه الالفاظ ولذا
وقع التعبير بها في الكتاب العزيز وهذا كاف في ثبوت التسمية قبل البعثة وقد كان كثير من العرب متدينين
ببعض تلك الاديان وكانت تلك الالفاظ معروفة عندهم وان كان المعبر عنها في حال شرعهم بغير
اللغة العربية اقول الظاهر المدعى غير مسلم وكون التعبير بهذه الالفاظ في القرآن المجيد لاجل ذلك
ممنوع كيف لا وقد جرت الادلة بانه اذا اريدت حكاية ما عند قوم لقوم آخر مع تغاير لغتيهما
حكى ذلك بلغة المحكي له دون المحكي عنه وهذا مما لا يمكن انكاره على ان قوله وهذا كاف في ثبوت التسمية قبل
البعثة لا يلائم القول بان واضع الحقيقة الشرعية هو النبي صلى الله عليه وآله اذ لا معنى لكونه الواضع لها مع ثبوت التسمية
قبله وثم ثالثها ان ثبوت ذلك في الامم الماضية لو سلم فهو عرف خاص فلا يستلزم حمل كلام الشارع
اهل الشرع عليه بل مقتضى القاعدة حمل كلامهم على العرف او اللغة لا على الاصطلاح الخاص ولا سيما اذا
كان ذلك الاصطلاح في لغة اخرى كما هنا وهو مما اعترف به المستدل اقول ويشكل ان مرجع كون

المعاني ثابتة عند الامم السالفة لا يفيد حمل عرف الشارع عليها مع كون اللغة العربية المتعارفة
في حق هذه الالفاظ في الازمنة المتصلة بزمانه انما هي هذه اللغة التي صنف فيها الكتب والف فيها
الدفاتر وليس فيها من تلك المعاني الحادثة عين ولا اثر فحسبان التعبير بهذه الالفاظ عن تلك المعاني
قد كان ثابتا في اللغة العربية في الدهور البالية والقرون السالفة لكنه غير نافع بعد كون هذا التعبير
مهجورا عند العرب في الازمان المتأخرة وثم رابعها ان الالفاظ التي كانت في تلك الشرايع متغيرة
في هذه المعاني الشرعية تكون في شرع نبينا حقايق لغوية فيها لا حقايق شرعية اذ لا نعني باللغة الا ما
كانت ثابتة قبل بعثته فتكون تلك الالفاظ خارجة عن محل النزاع لانا في صدد اثبات الحقيقة الشرعية
لا الحقيقة اللغوية ومن هذا يظهر ان التمسك بعدم القول بالفصل لاثبات هذه الحقيقة في حق الالفاظ
التي لم تكن معانيها في تلك الشرايع موجودة غير مستقيم لان الحقيقية في هذه مرجحة وفي تلك من جهة اخرى
ومنها ان ذلك هو المستفاد مما ورد في الاخبار في بيان جملة منها كقوله الصلوة ثلث طهور وثلث
ركوع وثلث سجود والتعبير بنحو ذلك وما يقرب منه كثير في الاخبار وقد وردت في عدة من الالفاظ
وهو ظاهر في ثبوت الحقيقة الشرعية فان ظاهر الحمل قاض بكون اللفظ حقيقة في المعنى المذكور كما يستفاد
ذلك من تعبيرات اهل اللغة اقول غاية ما يستفاد من هذه الاخبار بيان المعاني المستعمل فيها تلك الالفاظ
واما كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة فلا والاستدلال باستفادة ذلك من تعبيرات اهل اللغة لا يجدي
لثبوت الفرق بين التعبيرين فان تعبيرات اهل اللغة مسوقة لبيان الوضع غالبا بخلاف تعبيرات الشرع
واهل الشرع فان سوقها انما هو لبيان المعاني الشرعية والاحكام الداخلة في الشريعة ومنها انه يدل
على ثبوتها جملة من الاخبار الواردة في الوصايا المبهمة والاقارير وان من اوصى لسهم او شيء او جزء
تحمل على معان مخصوصة ليست لغوية ولا عرفية والاخبار الواردة الدالة على تفسير فواتح السور
وتفسير الحروف الهجائية والاخبار الدالة على تفسير الجبت وروى الشيخ في الحسن عن زرارة قال الصلوة على
الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قال قلت فالنجاشي لم يصل عليه النبي فقال لا انما دعا له ورد على

الكليني في الحسن عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يروون ان النبي ص قال ان
العدس بارك عليه سبعون نبيا فقال هو الذي يسمونه عندكم الحمص ونحن نسميه العدس استدل
بذلك بعض فضلاء السادات من متاخري المتاخرين قد نقلنا نظير هذا الاستدلال عنه
في تعارض العرف واللغة وقيه الغاية ما لا يخفى لان مجرد استعمال الاسم والشيء والجزء في باب الوصية والاقرار
في عرفهم في معان مخصوصة واضافها اليها في بابها لا يرشد الا لا لثبوت معان حادثة لها وامّا ان
المعاني معان حقيقية ثانوية فكلا على ان ملاك نزاع ثبوت الحقيقة الشرعية الذي عرفته في الاوراق
السابقة غير ثابت في امثال هذه الالفاظ جدا فلاحظ واغرب من ذلك جعل الاخبار المفسرة لغوا لحج
السعي والحج وفي الجنائية والجدل لا اليمين لان تسميتها حقايق شرعية على فرض تسليم اتصافها
كساير الالفاظ ذهول عن ان اتصاف الحقيقة بالشرعية انما هو لكون المعنى الحقيقي معنى شرعيا اي له مدخلية
في الشرع وربط بالحكم الشرعي وكذا لم يكن لفظ الحسن والحين حقيقتين شرعيتين مع كون الواضع هو الشارع
وهو المعلوم فقد كان هذا المعنى في الامور المذكورة وفي تسميتهم الحمص عدسا وقد تبين لك عدم دلالتها
يرويه عن زرارة على المطلوب وبالجملة الاوقات اشرف من ان تصرف في الكلام على امثال هذا الاستدلال

وهذا الاستدلال الذي ... اشتغل به ... نعم يمكن ان يتفوه المستدل لجر ... التبادر ... الكلام ...
... الزمان ... ملفوظ ... [illegible]
وامّا ... التبادر في كلام الشارع ... باللسان ... بعد الوجدان فالدلالة في حصول هذه الحقيقة
في الاذهان بحيث ... هذه الالفاظ في كلامه ... انه يقول بهذا التبادر لاجل المؤانسة
بكلام المتشرعة فيقول بانه غير معلوم بل ... استعمال ... هذه الالفاظ في هذه المعاني وحاصلها
يقول بكون التبادر معلوم ... الاجل ... الوضع غير معلوم ... بالحقيقة ... يثبت اكثر الحقايق اللغوية
والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر آخر جار في الاكثر ... فمثل ... الاظهار ... فيه
ومرجع الاول ان ثبوت التبادر في كلام الشارع بالنسبة الى زماننا لا يثبت ثبوته بالنسبة الى زمان ...

كما هو النافع في المسألة ... المعتبر في اثبات التبادر حقيقة انما هو التبادر في زمانه
وبيانه ... ان التبادر في زمان وفي مكان الدليل على ثبوت الحقيقة فيها لا على ثبوتها في زمان آخر ومكان
آخر ... كيف يدل ثبوت التبادر في زمان المتشرعة على ثبوت الحقيقة في زمان الشارع وانما الاصل ... الحق
كان ظاهرا في معنى ... عند شخص ... عند طائفة ... حقيقة ... تجاوز
... نعم ... الاشتباه ... بالعلة ... الزمان ... في المقام ...
حقيقتان اللغوية والشرعية ... اتفاقا ... الاوّل
... لا يجري ... الثاني ان ... احتمال كون التبادر
... بعدم العلم ... فان المستدل لا يكفيه الاحتمال بل يتعين عليه الاثبات الا ان ...
ان ... العلم ... في اثبات هذه الدعوى ... والاحتمال ... بناء على ...
... الحقيقة ... مع ... الحقايق اللغوية والعرفية ...
بكفاية الاحتمال ... الثالث ما ذكره ... استعمال ... الرابع
قوله ... الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني الخامس انه ان اراد ...
في هذا الزمان كاشف عن ... استعمال ... التبادر في زمان ...
انما ... في زمانهم ... التبادر في زمان ... فلان ...
اذ ... جاز ان يكون للتبادر في هذا الزمان سبب قريب ... وبعيد وهو الاشتهار في زمان
الشارع جاز ان يكون له سبب واحد وهو الاشتهار في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار في زمان
المتشرعة فان حصوله في زمان لا يدل على حصوله في زمان سابق عليه فان اراد ان العلم ...
الاشتهار في زمان ... التبادر عند المتشرعة قد حصل بدليل آخر غير التبادر ... على تقدير تسليم
ذلك ... لا تعلق له بهذا الاستدلال السادس ان قوله ان التبادر معلوم وكونه لاجل القرينة
الوضع غير معلوم ... ان التبادر لو ... غير ... وضع ...

الشرعية لانه لاجل امر غير الوضع كما ذكره اذ لا ريب في ثبوت الحقيقة في الجملة في العبارة فهو مع

احد في المحل والمقصود ان كون التبادر لاجل امر غير الوضع الشرعي غير معلوم السابع ما ذكره المصنف ره

ان قول التبادر معلوم انه منقوض عليه بان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع العرفي غير معلوم

فيحكم بالحقيقة العرفية الثامن ان صحة الاستدلال مبنية على نفاية الاحتمال الذي ذكر انما يجازكون

لزوم عدم ثبوت اكثر الحقايق ثم الثامن ان ما ادعاه من ان التبادر معلوم قسم في كل ما قاله من

كونه من اجل امر غير الوضع غير معلوم في غيب الحالم فان المراد من الوضع ان كان تعيينيا فثبوته

اول الكلام وان كان تعينيا فيحتمل حصوله بعد عصر الائمة فلا يجدي نفعا وبالجملة ما ثبت هنا

هو الاستعمال فاين الوضع حتى يمكن استناد التبادر اليه وحاصل انه لا كلام في انه اذا ثبت التبادر

كونه منهيا لكن الكلام في ان التبادر هل كان ثابتا في لسان الائمة حتى نحكم بكونه وضعيا لا لا بقيا

ام لا وتحقيق تقدم يكون وضعيا قبل ثبوته ثم لان في الثامن ان اخبار بها من حكايته ولا يخفى ذلك

المتتبع الملاحظ التاسع ان قوله ولزم لم يثبت اكثر الحقايق انه من العجب ما ذكره لاختلاف المقيس والمقيس عليه

كيف وفي المقام قد اجتمعت حقيقتان اللغوية وما يقابلها مما هو ثابت في عصرنا فيه ومع عصرنا

بينهما بخلاف ما لو ثبت اللفظ حقيقة في عصرنا ولم نطلع على حقيقة اخرى له تغايرها في اللغة بناء

عدم النقل تثبت الموافقة كما انه لو تبادر معنى من لفظ في عصرنا وكان له حقيقة اخرى في اللغة

الفظ حقيقة عرفية في المعنى الاول وتبعا له مع ان اكثر الحقايق اللغوية قد ثبت وضعها بنص اهل

اللغة وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب ولعله الاقل انما يثبت به بواسطة عدم النقل

بعدة فيها احتمال كون التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها هو النص كما في اللغوية

ان اريد منها ما يعم المهجورة وقصد اثبات هذا القسم منها والا فاثباتها بنفس التبادر من دون حاجة الى

توسط الاصل فان المقصود ان اللفظ في عرفنا موضوع لهذا المعنى ولا ريب في دلالة التبادر في

هذا العرف على كونه حقيقة فيه وهذا بخلاف التبادر في هذه الالفاظ المتنازع فيها فانه لا يدل على الوضع

قوله ومراده منه ان اكثر الحقايق اللغوية والعرفية العامة انما ثبت بهذا الطريق وهو ان التبادر فيها معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم

٢ قوله وتوضيحه انما ثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية بالتبادر واحتمال كونه لاجل امر غير الوضع فيه قائم ثابت فلو كان هذا الاحتمال قادحا في محل المقال لكان قادحا في ذلك المجال فيلزم ان لا يثبت به اكثر تلك الحقايق وهو منقوض عليه المواثق واللواحق وهذا الجواب ما ذكره في البعض لا خفي في القياس فان في المقام حقيقتين اللغوية والمتشرعية وترددت بينهما الالفاظ الشرعية فلا يمكن بمجرد التبادر الذي عندنا فيها الى وضع صاحب الشريعة وعدم الاعتناء باحتمال كونها عنده حقايق في المعاني اللغوية وهذا ابعد في ذلك المقام اذ ليس التردد والمعارضة في ذلك قائم فاذا كان لفظ له معنى في عرفنا فهل لنا بالظهور والتبادر بكونه معنى حقيقيا واذا اردنا ان نجعله حقيقيا لغة لا ضمنا اليه اصالة عدم كونه في العرف منقولا قاله سيدنا بحر العلوم ره

منه

الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث الوضع ولا بضميمة الاصل لانه انما يثبت به الحكم في موضع الشك اما

العلم بالوضع السابق في هذه الالفاظ فلا يعقل النفي بالاصل كيف والاصل في هذه الصورة تأخر الحادث وبقاء

الثابت ومقتضى ذلك نفي الحقيقة الشرعية الذي هو نقيض المطلوب فقد بان الفرق واندفع الاشكال وظهر ان

الاحتمال في الحقايق اللغوية والعرفية لا يقدح في الاستدلال بخلاف هذا الاحتمال وتبين فساد قوله

والا لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية ثم فان هذا الاحتمال لا يجري في اكثر تلك الحقايق بالضرورة وان احتمل فيها

لم يثبت منها بالنص كون التبادر للوضع اللاحق وقد عرفت انه لا يلتفت الى هذا الاحتمال هذا وقد

صادف تبادر التبادر علمت من استقامة تمسك شيخ مشايخنا به حيث قال انه يكفي في اثبات هذا المطلب

في الكتاب والسنة بحيث لا يحيط بها عد ولا ينتهي الى حد مع الخلو عن القراين المصاحبة ومقبولية ذلك

الطباع وانصراف الذهن اليها من فانها عند الاطلاق ثم لا يمكن تعريف التبادر بوجه نافع وهو ان

انا عند التتبع قاطعون بانها عند صدور الخطابات لم تكن محفوفة بقراين البيان ولو كان لبان ولو وجد

من الآيات او ما يعز الى ولايات والخاطبون يفهمون من تلك الخطابات ويحتجون بها من غير نقل الى الطلب

في التسير ما حوال السلف بل السلف كالخلف في هذا التعريف وان الآن اذا ادعى عدم الاقتران بالقراين

مقالية او حالية وخلو البيانات عنها آية او رواية مما لا يكاد يمكن انكاره والكشف بالتبادر

ذكرهم وهو انا قاطعون بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة

لاداء مال مخصوص والصيام للامساك المخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها

الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها اليها وهو معنى

الشرعية وهذا الاحتجاج كما ترى مشتمل على ثلاث مقدمات بعضها مستدرك في بادي النظر وليس كذلك

فانه نبه بالمقدمة الاولى على ان تلك الالفاظ قد استعملت في الشرع في غير معانيها اللغوية رد على

خلاف من ادعى بقاءها فيها او بالثانية على انها مع كونها مستعملة في غير معانيها اللغوية صارت حقايق فيه

بالثالثة على ان تلك الحقيقة حقيقة شرعية فلا يتم المطلوب بالاولى وحدها لاحتمال التجوز ولا بها

٢ الا ان يرجع هذا الوجه الى الاستقراء القطعي اي انا استقرينا ... والصلوة الثالثة البيان الرابعة

لاحتمال ان تكون حقيقة عرفية لا شرعية فلا وجه لما اورد عليه من ان الدليل من استعمالها في غير معانيها

ان تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات لان المستدل لم يجعل مجرد استعمالها في غير معانيها اللغوية

على كونها حقايق شرعية بل ادعى سبق هذه المعاني الى الفهم عند الاطلاق و الحاصل انه لم يثبت كونها حقايق

شرعية بمجرد استعمالها في تلك المعاني بل رتب الاثبات على ثلاث مقدمات يثبت المطلوب بمجموعها

لا بكل واحدة منها فالايراد المذكور لا يرتبط بشيء من المقدمات المذكورة و قد يوجه ذلك بجعله منعا

للمقدمة الاخيرة حيث ادعى ان كونها حقيقة انما كان بتصرف الشارع و نقله فذكر ان القدر المسلم من

تصرف الشارع فيها هو استعماله اياها في المعاني المذكورة و لا يلزم من ذلك كونها حقايق شرعية لعدم معلومية

نقلها الى المعاني الشرعية تعيينا او تعينا فالقدر فيبان ذلك على ما ذكر لوضوح الحال و هو جار

فاجاب عنه صاحب المعالم بان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند الاطلاق

ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم

من كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية و فيه نظير ما في سابقه حيث انه لم يستدل على كونها حقايق

شرعية بمجرد تلك الدعوى بل ضم اليها مقدمة اخرى فلوحق الثابت منه

[الشرعية لا ترجيح بمجرد ذلك ... قدره]

في زمان الشارع غير هادم للاستدلال فالمناسب منع المقدمة الثالثة مع ان الجواب انه يجاب بمنع

القطع بالسبق ان كان بالنسبة الى كلام الشارع و مع التسليم لم يكن المقدمة الاخيرة مستندة

وان كان في الجملة فغير نافع لاحتمال ان يكون ذلك باستعمال الشارع دون وضعه و نقله و هو غير كاف

فالحق في الجواب ان يقال ان المستدل هو السبق في الجملة فلا يكون الترديد في محله فالجواب الصحيح ما ذكرنا

الحق و بعبارة اخرى ان قول المستدل ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع و نقله مصادرة

قوله فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة و الحق عندنا ثبوتها مطلقا من غير تفصيل بين الالفاظ

كما هو قضية جل الادلة المتقدمة يعني ان كل لفظ وقع في اصطلاح الشارع و لسان شريعته مستعملا

في معنى شرعي حكمنا بالثبوت في حقه و اما ما ذهب اليه كثير من القول بالثبوت في الجملة المحتمل على شطرين

الاول ثبوتها في بعض الالفاظ و الآخر ثبوتها في بعض الازمان و الحاصل منها ثبوتها لبعض الالفاظ

في زمان الشارع و لبعضها في زمان الصادقين و من بعدهما فهو شطر الاول آخذ و ان كان يرشد اليه

الاستقراء الذي قررناه لكنه خلاف قضية معظم تلك الادلة مع عدم اشارة الا اما يورده بل افاد

سيد نا بحر العلوم قدس سره ان التفصيل في الالفاظ قول حادث في هذه الاعصار و كذا لم يذكر في الكتب

في كتب الاصول و لم ينقل القول به عن احد من الفقهاء و المتكلمين فالقول به احداث قول ثالث في

المسئلة فيكون باطلا لمخالفته الاجماع على نفي التفصيل لكن فيه تامل لان عدم جواز مخالفة مثل

الاجماع في امثال هذه المقامات بعد دلالة البرهان منظور فيه لان البرهان المفصل في

مقابلة تلك البراهين القاضية بالاطلاق اقول لعل نظر المصنف قدس الله روحه في القول بالثبوت

في الجملة الى معلومية وقوع بعض الالفاظ في لسان الشارع مستعملا في معناه الشرعي و عدم معلومية

وقوع غيره في لسانه كذلك فلو كان الكل معلوم الوقوع و الاستعمال لكان قائلا بالثبوت في الكل

فلا تدافع بين مذهبه و بين ما ذهبنا اليه لان قولنا بالثبوت في جميع الالفاظ لا ينافي الالتزام

احراز كون جميعها واقعة في اصطلاح الشارع مستعملة في المعاني الشرعية كما ذكرناه سابقا فنقول لم يحرز

هذا المعنى الا في حق بعض الالفاظ اذ لم يحصل لنا من الاستقراء الا كون البعض حاويا لهذا الشرط

لكن اللازم عليه التوقف في غير ذلك البعض لا ان يتبين امره لا الحكم بعدم حدوث الحقيقة

في حقه و كونه باقيا على المعنى اللغوي بمجرد عدم معلومية كونه بصفة ذلك البعض الكلام الا ان

الاصل انه لم يحكم بالعدم و البقاء في المعنى الاصلي بمجرد ذلك كما يرشد اليه تامله في مثل لفظ الوجوب

و السنة و الكراهة و قوله فلا بد للفقيه من التتبع و التحري و الاقتصار و الاتكال و هو هنا تبين انه لا يتجه

المؤاخذة عليه بعدم القول بالفصل لانه لا يقول بالفصل عند تحقق الجهة و وجود الشرط و لا يقول

القائلون بالثبوت مطلقا بعدم الفصل عند تحقق عدم الجهة و ثبوت عدم وجود الشرط فافهم

هنا دقيقة لو تمت لم يحتج في التعلق الحكم بالثبوت المطلق الى التتبع و التحري و هي ان نوع ان العلم

بوقوع اللفظ في اصطلاحه مستعملا في معناه الشرعي لا يتوقف على ورود خبر نبوي ورد فيه هذا
اللفظ او على اخبار ما هو مخبر عنه وقوعه في اصطلاحه بل يكفي في ذلك استعماله في السنة موالينا ائمة
الشريعة عليهم السلام لانهم انما يتكلمون بلسانه ويتلفظون ببيانه الا ان يعلم في خصوص لفظ من الالفاظ
الواردة في لسانهم عدم وروده في لسانه مستعملا في المعنى الشرعي فلا وجه للحكم بالحقيقة حينئذ فتأمل
والله الهادي وفي كلام الثاني ان الحقيقة الحاصلة في زمان الائمة ليست الا الحقيقة المتشرعية والقول بجريان التفصيل في
الحقيقة تفصيل في هذه الحقيقة وبيان لمبدء ثبوتها فحسبان القول بها قولا بالحقيقة الشرعية مما لا ينبغي ان يصدر
من امثال الفاضل المذكور قدس الله رمسه وكذا طعن بعض افاضل المعاصرين على القائلين بهذا التفصيل بان
هؤلاء الجماعة قد غفلوا عن تعيين الشرع فعدوا منه من لم يكن كذلك من غير نظر الى برهان فلا تعويل على كلامهم و
لا اعتداد بمقالهم منكر ايضا فان كان ثبوت الوضع في زمانهم من الصادقين اما بالتعيين بان تكون تلك
الالفاظ من زمان النبي صلى الله عليه وآله الى زمانهم مستعملة في تلك المعاني المستحدثة على سبيل التجوز وهم قد عينوها في بدو
زمانهم لها ولا شبهة في بعد ذلك ولا يقول به المصرح فاذا استبعد الوضع التعييني كما ستسمع واما بالتعين و
هو انما يكون اذا حصل الاستعمال منهم على سبيل المجاز او المجاز في المعاني الحادثة ثم لكثرة الاستعمال صارت حقائق
فيها وهو مقتضى التفصيل في زمانهم لتحقق بان يدعى بعدم الثبوت في اوائل زمانهم والثبوت بعدها وهم لا
يقولون بذلك الا ان يدعى ان الاستعمال قبل زمانهم كان على سبيل المجاز وكثر الاستعمال الى ان كان بلوغه
حد الحقيقة في اول جزء من زمانهم وهذا دعوى لا يساعدها الاعتبار هذا واما حجج القائلين
بسائر التفاصيل التي كلها مبنية على كون الوضع تعيينا فبناؤها على ملاحظة اختلاف الالفاظ في شدة الحاجة
وكثرة الدوران وعدمها وطول المدة وقصرها وكل ذهب الى ما ذهب اليه على حسب ما اعتقده في البلوغ الى حد
الحقيقة وقد عرفت ان الامر في الحقيقة الشرعية ليس متوقفا على كون الوضع فيها تعيينا كما زعموه بل الامر كونه
تعيينيا كما هو ظاهر كلمات القوم حسبما عرفته وتعرف ثم التفصيل بين العبادات والمعاملات ليس مبنيا على
ذلك بل بناؤه ان الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية ولم يستعملها الشارع في معان جديدة واغا لم

معانيها اللغوية شروطا لصحتها من غير ان يعتبر ذلك في تسميتها ولذا يرجع فيها الى العرف ولا يتوقف
تفسيرها على توقيف الشارع بخلاف العبادات لكونها من الامور الجعلية الشرعية والماهيات المقررة عن صاحب الشريعة
ولذا حكموا بانها توقيفية يعنون به توقيفية موضوعاتها والا فالاحكام توقيفية في العبادات والمعاملات
من غير فرق اتفاقا فالالفاظ الدالة عليها موضوعة بالاوضاع الشرعية على خلاف المعاملات وبما تقدم
ذكره وتقدمت الاشارة اليه ان المناط في المقام هو كون المعنى من الامور الجعلية الشرعية دون المعاني القديمة
الثابتة قبل الشريعة ولا اختصاص له بالعبادات كما زعمه اذ كل شارع في غيرها ايضا ماهيات مخترعة وامور مجعولة
لم تكن قبل ورود الشريعة كالايمان والكفر والطهارة والنجاسة والفسق والعدالة والخلع والايلاء واللعان
ونحوها فلا اختصاص للمعاني المستحدثة بالعبادات ولا امتياز العبادة بذلك عن غيرها بل الامتياز لها الا
بالتوقف على القربة بخلاف غيرها وهذا مما لا ربط له في ثبوت الحقيقة وعدم ثبوتها ثم لا يذهب عليك ان
ما ذكره من كون العبادات امورا جعلية وماهيات جديدة متوقفة على بيان صاحب الشريعة لا ينهض دليلا
على ثبوت الحقيقة الشرعية فيها لانه مما لا خلاف فيه بين الفريقين ولا دلالة فيه على حصول الوضع ولذا
اختلفوا فيه مع اتفاقهم عليه وكان مقصوده من ذلك ابداء الفرق بين العبادات والمعاملات بانه لم يتعرض
الشارع في المعاملات لمعان جديدة ليضع الالفاظ بازائها بخلاف العبادات لا الاحتجاج والاستدلال على
ثبوت الحقيقة في الثانية كما استدل الاول على نفيها في الاولى فلا بد له ان يحتج لثبوتها في العبادات بما يحتج به المثبتون
لها وكيف كان فقد عرفت ما فيه وما عليه قوله فالاول منهما في غاية البعد لا بعد فيه فضلا عن غاية البعد
ولعل منشأ الاستبعاد تخيل انه لو وقع لصرح به النبي صلى الله عليه وآله وصعد على المنبر وبالغ لما يترتب عليه من الثمرة
العظيمة ولو كان كذلك لما خفي على احد من الامة لتوفر الدواعي الى نقله ولكان هذا اليوم المصرح به فيه
مشتهرا بيوم الوضع كاشتهار يوم الغدير ونحن كيف ولم ينقل ذلك احد من ارباب التواريخ ولا غيرهم
ولم يحكوا ايقاعه شيئا من تلك الاوضاع ولقد اجاد بعض الاعاظم في دفعه بان الوضع لا يستتبع شيئا
من ذلك اذ هو تعيين قلبي لا يفتقر الى عقد ولا ايقاع وايضا من ذلك المخاطبين لا يتوقف على صعود المنبر

ولا تصريح بالحال بل يحصل بالترديد بالقرائن كما هو الحال في سائر الاصطلاحات واللغات وهو ظاهر ثم
مضافا الى ظاهر كلمات القوم وعمدة الادلة المعلومة الدالة على هذا الوضع وجوه يمكن الاستدلال بها عليه
احدها ان استقراء اوضاع الواضعين من اى صنف كانوا يشهد بكونهم واضعين بهذا الوضع في الغالب بل في
الاغلب الثاني ان القول بالوضع التعيني لا يلائم كون الشارع وواضع الحقيقة الشرعية هو الله جل شأنه وذلك
لوجهين احدهما ان في القول بان استعماله تعويد الالفاظ في المعاني الشرعية انما كان على سبيل التجوز ولاحظ
العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية حتى صارت حقايق في اصطلاحهم مستغنية عن القرينة مما لا يكاد يتأتى
ما لا يخفى ولا يحتاج الى البيان وثانيهما ان ما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب العزيز مستعملا في معناه
الشرعي لم يرد ولم يستعمل فيه الا مرات معدودة لا يخرج اللفظ بها من معناه الاصلي الاول جدا ولا
يقطع بها الانس الحاصل الثابت به قطعا فلا مجال لادعاء حصول الحقيقة الثانوية التعينية بهذه
الاستعمالات القليلة جزما ولو انضم اليها استعمالات جبرئيل في نزوله يقينا فثبت ان قلت انحو القول
التعيني في الالفاظ الواردة في الكتاب للمذكورة وبالتعيني في الواردة في السنة لعدم جريان ما ذكرته فيها
قلت كلا لانه احداث قول لم يقل به احد ولا يرضى به البصير الثالث انه لو قلنا بالوضع التعيني
لما جاز لنا المبادرة الى حمل الالفاظ الغير المقرونة بالقرينة على معانيها الشرعية الا بعد التفتيش عن تاريخ
الصدور وتعيين زمان حصول الوضع والعلم بان الصدور انما كان بعده وهذا يوجب تعطيلا بيّنا
في استنباط جملة من الاحكام والقول بجواز المبادرة الى هذا الحمل بناء على هذا الوضع ايضا لاصالة تأخر الحادث
مدفوع باصالة تأخر حصول الوضع وتعارض الاصلين لا يرشد الى التعارض لان حصول هذا الوضع
تدريجي كما سمعته سالفا فان قلت لو كان الامر كما تقولون من كون الوضع تعيينيا فما تقول بالقرائن التي
توجد في الاخبار النبوية والدالة على ارادة المعاني الشرعية والاقتران بالقرينة ليس الا وظيفة الاستعمالات
الاوضاع التعينية قلت ان الاقتران بالقرينة اعم من افادة هذا الوضع ضرورة ان القول بالوضع التعيني
اجرى مما لا يتفوه به ذو مسكة فيقتضي الوضع التعيني الشرعي واعلام المعاني والدالة على الوضع بالقرينة

بلزم

فيكون هذا الاقتران من باب الترديد والتكرير بالقرائن قوله فيحمل على اللغوي بناء على تقديم عدم المعنى العرفي
او نعدّ الحمل عليه عند وجوده والامكان ذلك منافيا للاختيار تقديم العرف العام على اللغة قوله القول
بان الشارع لم يستعملها الخ القول به منسوب الى القاضي الباقلاني وهو في حد نفسه مع قطع النظر عن فساد
مطابق بالاصل لفظا وعقلا اما الاول فلما تقرر في مبحث تعارض الاحوال انه اذا دار الامر بين التقييد والنقل
التقييد اولى لشيوعه وغلبته واصالة عدم النقل واما الثاني فلان قوله في محل الشك في الشرطية والجزئية مستلزم
لنفي التكليف باصل البراءة بخلاف غيره وستسمع بيانه هنا وزعم بعضهم ان مقالة الباقلاني لا ينبغي ان تعد من
الاقوال في المسئلة لانها بعينها مقالة النافين للحقيقة الشرعية سيما على ما ذهب اليه المشهور من ان التقييد بالمنفصل
يوجب المجاز وهو زعم فاسد للفرق بين المجازين فان المجاز اللازم من التقييد لا ينافي التمسك بالاطلاق
ضرورة ان التقييد من جهة لا ينافي في الاطلاق من جهة اخرى بخلاف المجاز اللازم على قول النافي فانه ينافيه
لكون العلاقة على مذهبه غير علاقة الاطلاق والتقييد من علاقة الكلية والجزئية او غيرها ولا يبقى ظهور
للمطلق بعد القول بالمجازية على هذا الوجه حتى يعول عليه عند الشك مضافا الى امكان منع المجازية على مقالة
القاضي بناء على ان التقييد لا يوجب مجازا كما ذهب اليه بعضهم وستشير الى ذلك في المبحث الاتي لعله انه
وكيف كان الظاهر ان نسبة الباقلاني الى هذا القول نسبة لا يقال الامام لم يقل به وكذا ترى كلمات الاصحاب مختلفة
في نقل مذهبه فان كان هو بناء ما نسب اليه من انكار اصل الاستعمال فالاقتصار ما ذهب اليه غنيّ عن البيان
لانعقاد الاتفاق المنقول والمحقق المحصل من الامامية وغيرهم على ان للشارع في تلك الالفاظ استعمالا في
المهيات المخترعة والعقل لو استشهد شاهد عدل بذلك قوله ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلى الخ بيانه
الرد ان الصلوة في اللغة اما بمعنى الدعاء او الاتباع فان كان معناها في لسان الشرع هو الاول لزم الاول
او لا دعاء في صلوة الاخرس وان كان الثاني لزم الثاني لان المصلى المنفرد ليس بتابع وقد يقرر الرد
بلزوم عدم كون الاخرس مصليا اذ لم يكن مقتديا بالبيان المذكور وبعبارة اخرى تشملهما انه لما كان
الصلوان العظمين النابتين عن يمين ذنب الفرس وشماله وقيل للفرس الذي بعد السابق المصلى

لان راسه عند صلاة السابق فاستلزمت الصلوة معنى التبعية وعليه حمل قوله تعم لم نك من المصلين اى من اتباع الانبياء
فالمراد انه لو كانت الصلوة باقية على معناها اللغوى اعنى الدعاء او التبعية يلزم على الاول ان لا يكون كل من غير
الاخرس المتبع والاخرس سواء كان متبعا او منفردا مصليا وعلى الثانى ان لا يكون كل منهما مصليا اذا لم يتبعا
هذا وعندى توجيه آخر لتقرير المشروع وان كان المسطور فى الكتب والمنقول عن السلف والخلف ما ذكر وهو
يوع ان لفظ متبعا حال من اسم لم يكن وكالمنفرد خبره والمعنى انه يلزم ان لا يكون المصلى مصليا اذا لم يكن فى حال
تبعيته اى فى حالة كونه ماموما كالمنفرد اى فى كونه داعيا والحاصل انه وان صدق المصلى على المنفرد لكونه
داعيا فى صلوته قطعا لكن يلزم ان لا يكون الماموم فى حالة تبعيته وعدم قرائته شيئا مصليا وان لا يصدق
عليه المصلى فى تلك الحالة لعدم كونه داعيا فيها لكن فيه ان جعل تبعا حالا مع كون اخيه وهو داعيا
خبرا وجعل كالمنفرد خبرا مع كون اخته وهو كالاخرس غير خبر يابى عنهما سياق العبارة لان الانسب اشتراك
كل من الاخوين والاختين فى اعراب واحد وكيفما كان رد مذهب هذا القائل بهذا الوجه ليس بمستقيم لان
الدعاء اعم من اللفظى والعقلى وتبادر خصوص الاول عند الاطلاق الحالى لعدم صحة سلبه عن الثانى فالاخرس وان
فقد منه الاول لكن الثانى موجود فيه قطعا والتبعية ليست متعينة لتبعية شخص لآخر بل يكفى فيها تبعية فعل
لآخر والمنفرد وان فقد عنه الاولى لكن الثانية ثابتة فى حقه جزما ويمكن ان يرد بوجه آخر اختلج فى بالى
وهو انه لا تلازم فى اللغة بين ان يكون اللفظ المستعمل فى موضع بمعنى وبين ان لا يكون استعماله فى مورد
آخر بمعنى آخر فللخصم ان يقول ان صلوة المنفرد ماخوذة منها بمعنى الدعاء سواء كان غير اخرس او اخرسا
اما على الاول فواضح واما على الثانى فلما ذكر من كون الدعاء اعم من اللسانى وصلوة المتبع اخرسا او غير اخرس
ماخوذة منها بمعنى التبعية ضرورة عدم لزوم كون صلوة كل منها بمعنى واحد كما ان صلوة المصلى لو اخذت من
معنى الدعاء بمعنى وصلوة المصلى فى مقابل المجلى بمعنى آخر هذا وقد يذكر فى رد مذهبه وجه آخر وهو انه مع كونه
منكرا للاصل الاستعمال حتى على سبيل المجاز وقع فى مفره من حيث لا يدرى لانه قائل بحصول التقييد فى
المعنى اللغوى فلما كان المعنى اللغوى بالنسبة الى القيود التى اعتبرها الشارع فيه مطلقا وبعد اعتبارها فيه قد صار مقيدا

فلا يجرى

فلا يجرى هذا المعنى المقيد من ربقة التجوز لان اطلاق المطلق على المقيد تجوز وفيه نظر اما اولا فلان
غاية ما يدعيه هذا القائل هو ان المعانى اللغوية لهذه الالفاظ غير مهجورة وانها لم تستعمل فى لسان الشارع الا فيها مع
قيود زائدة خارجة وهذا لا يستلزم كونه قائلا بعدم التجوز فى استعمالها اصلا حتى يورد عليه باثبات المجازية
بل الذى ينفع من الايراد هو اثبات هجران تلك المعانى اللغوية بالكلية لا ان يترك هذا ويصرف العنان
الى اثبات المجازية التى لو ثبتت لم يكن باس منها عليه وبعبارة اخرى ان لذلك القائل ان يقول انى
اسلم هذا القدر من الاستعمال المجازى المسبب عن تقييد المطلق لكن لا اسلم التجوز الذى يدعيه جمهور اهل
الاستعمال فى المعانى المحدثة استعمالا مجازيا واما ثانيا فلان فى تقييد المطلق ثلثة اقوال احدها ان المطلق
والمقيد كلاهما مستعمل فيما وضع له فكل من الرقبة والمؤمنة فى قولنا اعتق رقبة مؤمنة مستعمل فى
معناه الحقيقى فيكون من قبيل دالين ومدلولين لا تجوز فى واحد منهما فان مدلول المطلق هو الماهية لا بشرط
شئ وهى فى نفسها قابلة للتقييد وعلى هذا فمدلول الرقبة فى المثال المذكور هو المطلق الا انه اريد بها
الفرد لا على الخصوصية وهذا لا يخرجه عن كونه مستعملا فى معناه الحقيقى ضرورة ان اطلاق الكلى على الفرد
لا بطريق الخصوصية اطلاق حقيقى لا مجازى وهذا هو الذى ذهب اليه سلطان العلماء رح الثانى ان المطلق
فى نحو المثال المذكور ليس مستعملا فى مطلق الرقبة بل استعمل فى الرقبة المقيدة بالايمان بقرينة اقترانه بلفظ
المؤمنة فلفظ المؤمنة كاشف عن انه لم يرد بالرقبة حين التلفظ بها الا الرقبة المقيدة ويكون هذا
من قبيل ذكر المطلق واطلاقه على الفرد بطريق الخصوصية فيكون مجازا وهذا ما ذهب اليه اكثر الاصوليين
الثالث التفصيل بين كون القيد متصلا بالمطلق وبين كونه منفصلا عنه فحكم فى الاول بالحقيقة وفى
الثانى بالمجاز فاذا قال المولى اعتق رقبة مؤمنة باقتران المؤمنة بالرقبة كان المراد بالرقبة هو معناها
الحقيقى لكن فى ضمن فرد من افرادها واذا قال اعتق رقبة ثم قال بعد مدة اعتق رقبة مؤمنة كان قوله
الاخير كاشفا عن انه قد اراد فى قوله الاول بالمطلق المقيد والفرد الخاص فيكون مجازا وذهب الى هذا بعض
المتاخرين واذ قد عرفت هذه الاقوال فيتجه على المورد الثانى ورود ايراده انما هو اذا كان مذهب هذا

ذلك القائل في المطلق المقيد هو المذهب الاخير وترايت ذلك لاحتمال ان يكون مذهبه هو المذهب الاول قوله
ونظير النزاع انه يجري بين قولي المنكر لاصل الاستعمال والمقر به والمتحصل ان الامر على قول هذا القائل سهل في جميع الموارد
التي يصعب فيها على قول غيره حيث انه لا يتصور على مذهبه نزاع الصحيح والاعمي ويجري فيه اصالة العدم دائما لانه يجب
ان يحمل ما يشك في كونه معتبرا في نظر الشارع من تلك القيود واللواحق التي زادها على المعاني اللغوية واما على مذهب
القائلين بثبوت اصل الاستعمال ففي اجراء اصل العدم كلام وخلاف يأتي تفصيله وتحقيقه ان شاء الله قوله
فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بلا تردد لا يخلو عن تأمل بعد تسليم عدم الجريان او لا بقوله فاذا شك في كون شيء
جزء له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية اللهم الا ان يكون هذا رجوعا عما سبق من بناء جريان
الاصل على الخلاف بين القاضي وغيره بانه يأتي الخلاف في جريانه على قول غيره ايضا او يكون المراد بالاول عدم
جريان الاصل بملاحظة كون العبادة من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه من حيث هو كل مع
الاغماض عن النزاع الآتي وبعبارة اخرى ان المراد به عدم جريانه في الجملة وقوله هذا انه كفيل البيان قيد في الجملة
او يكون الاخير بيانا لما هو التحقيق عنده حيث ذهب الى جواز اجراء اصل العدم في العبادات والاول حكاية عن
لسان غيره فان المجمل على عدم جريانه فيها وكذا رجاه كل جزء لو فرض عنه سهم واحد فتم وكيف كان فمحصل جريان اجراء
هذا الاصل وعدمه لا يبين ان الاحكام الشرعية لكونها توقيفية لا يمكن ان يكون متلقاة من الشارع واما موضوعاتها
فان كانت من المعاملات فاكثر الفاظها كالبيع والصلح والعتق والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة وغيرها
مما يترتب عليه اثر شرعي ولا يتوقف فهمه على نية باقية على معانيها اللغوية والامور الشرعية المعتبرة فيها خارجة
عن مفاهيمها شرائط لترتب آثارها عليها من الاشتغال والاشتغال وغيرها فلو شك في اشتراطها بشيء مع وجود
الاطلاق مغن عن ذلك الاشتراط فمقتضى الاصل عدم الاشتراط فاذا شك في اشتراط البيع بالصيغة مثلا فالاصل
عدم الاشتراط وصحته بدونها للاطلاق قوله تعالى احل الله البيع الشامل للبيع الخالي عنها وصدقه عليه لغة وعرفا وان
كانت من العبادات فهي كثيرة على قسمين منها ما هو باق في معناه اللغوي كالدعاء والقراءة والتلاوة وحكم هذا القسم
هو الذي تقدم من لزوم الرجوع الى العرف واللغة وكون الحاكم بكون المشكوك فيه داخلا في الماهية او خارجا عنها

ارباب اللغة والعرف فلو فرضنا ان الشارع قال اقرأ القرآن وشك في اشتراطها بشيء ولم يكن هناك دليل شرعي
يفيد الاشتراط فيحكم بعدم اشتراطها به لصدق قراءته بدونه ومنها ما لم يستعمل في معناه اللغوي بل استعمل في معنى
جديد احدثه الشارع كالصلاة والصوم وغيرهما واذا شك في اشتراط هذا القسم من العبادات بشيء او شك في
جزئية شيء له مع صدق الاسم على الماهية الخالية عن ذلك الشرط والجزء المشكوكين فهل يمكن الحكم بعدم
الاشتراط وعدم الجزئية بالاصل كما امكن في غير هذا القسم من الفاظ العبادات والمعاملات او لا بل يجب
الاحتياط والاتيان بالمشكوك فيه قولان مبنيان على القولين الذين ينبغي لذكرهما المقدمة التي ستسمعها

الصحيح والاعم

قوله اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة الى آخره سيذكر وجه
هذا الاختلاف حتى يذكر نزاع بما لا يبقى معه قصور في تعقله ولا بد هنا من ذكر مقدمات الاولى ان هذا
النزاع متفرع على ثبوت الحقيقة الشرعية تعيينا او تعينا في زمان الشارع وموقوف عليه فلا يجري على تقدير عدمه
كما ذهب اليه بعض محققي الافاضل تبعا لغيره او ليس متفرعا عليه بل يجري وان لم نقل بثبوتها كما هو مختار جماعة
من المحققين ومنهم سيدنا بحر العلوم والفاضل المتبحر حيث ان الظاهر من قوله وهذا الخلاف الى آخره انه كما ان
الخلاف في اجراء الاصل وعدمه في ماهية العبادة لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية كذا لا يتوقف
الخلاف في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم على القول بثبوتها ويرشد الى ذلك بعض كلماته الآتية ايضا
ويحتمل ان يكون المراد به انه كما ان الخلاف في اجرائه لا يتوقف على قول القاضي وغيره كذا لا يتوقف على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية او عدم ثبوتها وهو بعيد هذا وعلى الثاني هل يتوقف جريانه على ثبوت استعمال
الشارع تلك الالفاظ في المعاني المخترعة او لا يتوقف على ذلك بل يجري وان كانت باقية في معانيها اللغوية
كما هو المنسوب الى الباقلاني فيه مقامان اما المقام الاول فالحق فيه عدم التفرع والتوقف بل يكفي
لتأتي النزاع ثبوت الحقيقة المتشرعية ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ في المعاني الشرعية ولو على وجه
المجاز فتصوير النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية ان الاعمي يدعي ان هذه الالفاظ استعملت في
لسان الشارع في هذا الصنف من المعاني وهو المعاني المتصفة بالصحة وفي صنف آخر وهو اعم منها ومن المتصفة

بالفساد الآن الثاني هو المجاز الغالب ويدعي الصحيحي انها استعملت في المعاني الفقهية استعمالاً اولياً اما لكونها اقرب
المجازات الى المعاني اللغوية او لانها المجاز الغالب في لسان الشارع وان استعمالها في اعم منها جائز واقع الا انه برتبته
ادون من مرتبة الاول فينبغي ان يحمل اللفظ عليه عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقي وعلى هذا فيكون كل من المعنيين
معنى مجازياً من المعنى اللغوي باستقلاله وعلى حياله ويكون كل منهما في عرض الآخر لكن الصحيحي يدعي اغلبية الصحيح
ورجحانه ويدعي الاعمي اغلبية الاعم وبتقرير آخر اظهر انه ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليبتني على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية وكذا في مجرد ما استعمل فيه اللفظ لئلا يكون قابلا للخلاف والمنازعة نظرا الى وقوع
الاستعمال في كل من الصحيح والفاسد كصلوة الحائض وصوم الوصال والعيدين ونحوها بل الخلاف في ان المعاني
المجازية المحدثة من الشارع المقررة في الشريعة هل هي خصوص الصحيح او اعم منها ومن الفاسدة ولا ينافي ذلك استعمالها
في الفاسدة لنحو لغرض من الاغراض ولو باستعمالات تساوي الاستعمال في الصحيح والفرق واضح بين الامرين فان
كان الاستعمال مجازا بالوجهين وما قد يتخيل من ان الغلبة لا وجه لادعائها على القول بالصحيح اذ لا ريب في انه
قد استعمل تلك الالفاظ في المهيات العامة الشاملة للصحيح والفاسد بل في خصوص افرادها الفاسدة استعمالا
شائعا بحيث لا يكاد يمكن غلبته على الاستعمال في خصوص الصحيح او مساواته له فهو على تقدير صحته قد ظهر ما فيه
مما مر لان مجرد تساوي الاستعمالين او اغلبية الاستعمال في الاعم لا يجدي مع كون المخترع الاولي هو المعنى الصحيح
وكون الاستعمال في الاعم لغرض من الاغراض كما هو مطلوب القائل بالصحيح ولو اغمضنا عن ذلك وقلنا بان
اغلبية الاستعمال في الاعم مما يقدح في مذهب الصحيحي فهو معارض بحجة للقول بالاعم او القول بالتوقف ولا يمنع من
جريان اصل النزاع كما لا يخفى هذا ويحتمل ان يكون المعنى الاعم مجازا عن المعنى الصحيح عند الصحيحي بطريق سبك المجاز عن
المجاز فبعد وجود القرينة الصارفة عن المعنى الاصلي ينبغي ان يحمل اللفظ على المعنى المسبوك منه لا المعنى المسبوك الذي
انما هو في طوله لا في عرضه وكذا الامر كذلك عند الاعمي ان قلت كيف ذلك مع ان سبك المجاز عن المجاز اما
غير سائغ او غير واقع او نادر جدا قلنا ان السبك الذي يتأتى فيه الكلام من حيث الجواز وعدمه انما هو
اذا كان في المجاز اللغوي كان يجعل الاسد مجازا في الرجل الشجاع والرجل الشجاع مجازا في غيره واما اذا كان

في المجاز العقلي فلا كلام في جوازه ومنه ما نحن فيه حيث ان الصحيحي يدعي ان المعاني الفاسدة المجازية كانها داخلة في المعاني
الصحيحة المجازية ويجعلها منها ادعاء فيكون المجاز عقليا سائغا لا لغويا غير معلوم الجواز وبعبارة اخرى ان مدعى القائل
بالصحيح ان الاستعمال في الفاسد ليس تجوزا غير التجوز اللازم من الاستعمال في الصحيح بل انما الاستعمال في الفاسد في جزء الاستعمال
في الصحيح تنزيلا له منزلة جزء من وجوه صحة الشيء كتنزيل ما هو معدوم من الاجزاء والشرائط منزلة الموجود ولا يبعد
مثل هذا التصرف العقلي على تقدير المجازية وهو معهود في انواع المركبات الكمية في العرف والعادة هذا وان
شئت فقرر الخلاف في تعيين ما هي حقيقة فيه عند المتشرعة اذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة فان
النقل عندهم لا بد وان يكون تعينيا وهو مسبوق بكثرة الاستعمال على وجه الغلبة بل الاغلبية فيدعي القائل
بالصحيح ان ما هو الآن حقيقة عند المتشرعة هو المخترع المستعمل فيه عند الشارع لا ان عرفهم مباين لعرفه والقائل بالاعم
يدعي خلافه في عرف الشارع لادعائه خلافه في عرف المتشرعة الكاشف عن عرفه وحيث ثبت احد الامرين من عرفهم
يكون هو مراد الشارع المقدس اجماعا من الفريقين كما عرفت ادعاؤه للسيد الرياض قدس الله نفسه الزكية وقد يقال ان
القول بتوقف هذا النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فهو امور احدها ان تعميم النزاع مما يأبى عنه
قضية عنوان المسئلة فانهم يعنون بان هذه الالفاظ هل هي اسام للصحيحة او الاعم ونحن نأخذ العنوان
بانها هل هي موضوعة لها او لها وكلاهما ينافي التعميم اما الاول فلان في التعبير بالاسامي تلويحا بل تصريحا بالوضع
حيث ان الظاهر المتبادر منها هو الاسامي الموضوعة بالوضع التعييني نحو هذا اللفظ اسم لكذا اي وضع له ولهذا يعيب
ولذا لا يصح ان يقال ان الاسد اسم للرجل الشجاع مع الملاحظة عليه مجازا وليس ذلك الا لانه لم يوضع له واما الثاني
فلان الوضع عبارة اخرى للتسمية ظاهر فيما هي ظاهرة فيه من دون فرق الثاني ان في ادلة الطرفين امتناعا
عن التعميم من دعوى التبادر ونحوه من خواص الحقيقة والمجاز الثالث عدم تعقل النزاع على تقدير عدم
الوضع لان جميع المعاني التي هي غير المعاني اللغوية تكون معاني مجازية لهذه الالفاظ سواء كانت معاني صحيحة ام
فاسدة فلا يخلو الامر من ان يقع بان هذه الالفاظ اسامي مجازية لكل من المعاني الصحيحة والفاسدة وهو تعيين
لمذهب الاعمي ورفع للاسم مذهب الصحيحي او يقع بانها اسماء للصحيح ولم تستعمل في الفاسدة اصلا

وهذا بهتان عظيم لأن استعمالها فيها واقع في ما شاء الله والأخبار والروايات مملوءة به جدًّا او يُرى بانها اسماء للحق
واستعملت في الفاسدة ايضًا الا ان استعمالها فيها انما هو على سبيل الغلط وهو غلط لا يتفوه به ويتبرأ من ان القائل
بالأعم ان اراد صحة استعمال اللفظ في الأعم او وقوعه مجازًا فهو مما لا سبيل الى انكاره فان القائل بالأخص معترف بوقوعه
وصحته كما انه لا سبيل لانكار استعمال اللفظ في الحق اذا لم يدّع القائل به انه على وجه الحقيقة خاصة والجواب عن الاول
وجوه احدها ان اطلاق الاسماء على هذه الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية مجازًا انما هو من باب التوسع فجعلوا
الالفاظ المجازية اسماء لمعانيها كما ان الالفاظ الحقيقية اسماء وهكذا الامر في الوضع لان الحقيقة كما ان لها
وضعا كذلك المجاز له وضع غاية الامر تغاير الوضعين وهذا الجواب كما ترى ثانيها ان تحرير النزاع بهذا العنوان
انما هو من المثبتين بناء على اصلهم من القول بثبوت الحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بينهم بين الاصوليين فاتخذ النافون
نظيره فصار منشأ للاشتباه اقول ويشكله ما اشرنا اليه في المبحث السابق من ان المعروف بين الخاصة والعامة
هو القول بثبوت الحقيقة الشرعية بل حكى جماعة من متقدمي الاصحاب الاجماع عليه واذ قد كان القول بها معروفا
عندهم من سوابق الايام وسوالف الاعوام فمن المعلوم انهم لا يتخذون عنوان هذه المسألة الا على وفقه
وربما يلصق به فسقط قول بعض مدققي الافاضل ان دون التأويل في هذا العنوان خرط القتاد ثالثها ان المراد
بالالفاظ المذكورة في العنوان هو الالفاظ الدائرة في عرف المتشرعة ولا ريب انها في عرفهم حقيقة في المعاني
الشرعية وتغيير العبارة لظهور الاسم في الحقيقة مسلم ولكنه ظاهر في الحقيقة عند المتشرعة لا الشارع ان قلت
نزاع مسئلتنا هذه انما هو لاجل معرفة معنى تلك الالفاظ الواقعة في كلام الشارع ولا يثمر في معرفته حمل العرف على
عرف المتشرعة قلنا بل انه يثمر لما ذكرناه فيما قبل من ان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي لان صيرورة
هذه الالفاظ حقيقة في عرفهم انما نشأت من كثرة استعمالها في المعاني الشرعية من زمان الشارع الى زمانهم حتى انتهى
الامر الى حيث صارت حقائق فيها عندهم فهم كما انهم يستعملونها في هذه المعاني كذلك الشارع كان يستعملها فيها
اقصى الامر ان استعمالهم بطريق الحقيقة واستعماله بطريق المجاز ومن المعلوم ان هذه المعاني التي عندهم لا
تغاير المعاني التي كانت عند الشارع والا لم يكونوا متشرعين بشريعته وعن الثاني احد الوجهين المذكورين

اما الاول فبتقرير ان القول بثبوت الحقيقة الشرعية لما كان هو المتداول المتعارف فيما بين المتقدمين فجروا في هذه
المسألة على طبق مذهبهم فتشبثوا في ذكر الادلة بما يرشد الى الوضع من التبادر وغيره وتبعهم في ذلك ثبتا عند المتأخرين
مسطورا في دفاترهم اقول غاية ما في الباب ان يكون تمسكهم بالتبادر من قبيل تمسكهم بالتبادر الذي نحن في المبحث
السابق دليلا على ثبوت الحقيقة الشرعية ولا يكون مستقيما ولا يقدح ذلك فيما ذكرناه فانتظر لبيان هذا
الاجمال في دفع الادلة الاتية واما الثاني فبتقرير ان عرف المتشرعة لما كان ميزانا لعرف الشارع وكان صيرورة اللفظ
عندهم حقيقة في معنى مسببة عن كثرة استعماله فيه في زمان الشارع فيكون المقصود من التمسك بالتبادر عندهم
الاشعار بكون المتبادر كثير الاستعمال عنده حتى لا يترك هذا ولا يؤخذ ما لم يكثر استعماله في لسانه وعن الثالث
انا لا نتعقل انه لا يتعقل هذا النزاع ان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية وقد اوضحنا تصويره وتعقله اولا
ونقول هنا ايضا ان النص المنكر لها يختار الشق الاول من الشقوق المذكورة ويقول ان هذه الالفاظ وان
كانت اسماء مجازية لكل من المعاني في الحق والفاسدة الا ان الاولى حملها في كلام الشارع على الاولى اما لكونها
المخترعة الاولية او لكونها اقرب المجازين الى الحقيقة او لكونها الاغلب استعمالا في لسان صاحب الشريعة
او لكونها مجازات اولية ويكون الثانية مجازات ثانوية على سبيل التجوزات السبكية وقد بينا كلا من هذه
الوجوه بما فيه كفاية لارباب البصيرة واما المقام الثاني فمن المعلوم عدم جريان النزاع على مذهب الباقلاني
اذ لما كانت هذه الالفاظ عنده باقية في معانيها اللغوية لم يستعملها الشارع الا فيها بزيادة … وايد عليها فليس في
خصوصها معنى جديد محرر حتى يحتمل كونه عبارة عن الصحيح او الاعم ان قلت هذا الوجه قائم على مذهبكم ايضا
حيث ان الصوم والاعتكاف باقيان على معناهما اللغوي اعني الكف واللبث المتطاول في الجملة وانما
جعلهما الشارع لغرض من معناهما الاصلي فجعل الصوم عبارة عن الامساك المخصوص والاعتكاف عبارة عن اللبث
المخصوص فعلى هذا يلزم ان لا يجري هذا النزاع في هاتين اللفظين مع انه جار فيهما قطعا قلنا هذا اذا قلنا
بان الشارع لم يخرجهما عن المعنى اللغوي بان كان كلما اطلق الصوم اراد منه مطلق الكف وكان جعل الكف متعلقا
على المفطرات مفهوما من الخارج وكذا الاعتكاف ولم نقل بذلك بل انه جعل القيد داخلا في معناهما

منه فكانه وضع الصوم للكف عن المفطرات الشرعية والاعتكاف لخصوص اللبث في المساجد فكان معناهما
الشرعي مغايرا لمعناهما اللغوي والحاصل ان التصرف في مثل الصوم من باب الاختراع وتبديل الاصطلاح ولو كان
على وجه نقل الكل الى الجزء بخلاف ساير الالفاظ بناء على ما يراه القائل فان التقييد فيها كساير التقييدات المجازية
عند اهل العرف وتوضيح الحال ان المعنى اما ان يكون بسيطا غير مربوط بشيء شطرا او شرطا واما ان يكون مركبا
ولو بملاحظة تقييده بامر خارج عنه والاول غير قابل لان يجري فيه النزاع لعدم قابليته للاتصاف بالصحة
والفساد فان الفاسد اما ان يراد به الناقص جزءا او شرطا او ما لا يترتب عليه الاثر المقصود والاول محال
المعنى من كونه بسيطا والثاني مما لا سبيل اليه اذ على تقدير وجوده واقعا لا يعقل عدم ترتب ما
هو المقصود منه عليه واقعا عليه وعلى تقدير عدمه لا يعقل ترتبه عليه فهو اما صحيح دائما واما ليس بشيء
والثاني اما ان يكون التركيب فيه بواسطة التقييد ويكون القيد خارجا واما ان يكون القيد داخلا على وجه الجزئية
كما في انواع المركبات وعلى التقديرين لا اشكال في صحة اطلاق لفظ الصحيح ومقابله على ذلك المركب فان المعنى الملحوظ
باعتبار دخول شيء فيه قابل لان يتصف بالصحة والتمامية التي يعبر عنها بالفارسية بدرست على تقدير وجوده
مع ما اعتبر فيه وبالفساد على تقدير وجوده خاليا عما اعتبر فيه وان اتصف بالصحة بالنسبة الى نفسه او
بالفساد من حيث التركيب لا ينافي صحته من حيث نفسه ومن المعلوم جريان النزاع على تقدير تركب المعنى على الوجه الثاني
من غير فرق في ذلك بين ان يكون ذلك المعنى المركب مباينا للمعنى اللغوي ولو كانت بينهما مناسبة كما في لفظ
الحج الموضوع لغة للقصد المنقول منه شرعا الى المناسك المخصوصة كما قيل او يكون المعنى اللغوي جزءا من المركب
المعتبر في ذلك المعنى كلفظ الصلوة الموضوعة لغة للدعاء المنقول الى الاركان المخصوصة والهيئة
واما اذا كان الاختلاف بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي بمجرد الاطلاق والتقييد فاما يلتزم بالوضع والنقل
كما يدعيه القائل بالحقيقة الشرعية او لا يلتزم فعلى الاول يجري النزاع دون الثاني اما الاول فلان القائل
بالنقل يدعي ان اللفظ انما هو منقول لخصوص المطلق الذي يحصل في ضمن القيد الخاص والقائل بالعدم
يدعي الوضع للمعنى الذي هو اعم من ذلك المطلق الذي هو فاسد شرعا ومن خصوص المقيد فاستعمال اللفظ

في خصوص

في خصوص المقيد انما هو على وجه الحقيقة على القولين بلا فرق ما اذا لم نقل بالحقيقة الشرعية فان الاستعمال
المذكور مجازي لابتنائه على ارادة الخصوصية من لفظ المطلق واما الثاني فلان القائل بالعدم اما ان يقول بان
اللفظ موضوع للمعنى الملحوظ على وجه التقييد او يقول بكونه مستعملا فيه على وجه المجازية والاول خلاف الفرض
لان الوضع للمطلق مسلم عندهم وهو يعين القول بالصدق عند عدم القيد اللازم للامر فلا يعقل النزاع في
كل مجازي فان جواز استعمال المطلق في المقيد على وجه المجاز مما لا سبيل الى انكاره فالفريقان فيه على شرع سواء
ومن هنا يجوز لكل منهما التمسك باطلاق اللفظ لدفع ما شك في اعتباره قيدا لتلك المطلقات وهو المصرح به
في كلام جماعة من المحققين والوجه فيه ان المجاز اللازم من التقييد لا ينافي التمسك بالاطلاق لما هو المقرر في محله
من ان عدم التخصيص في العام المخصص لو كان مجازا فانه لا ينافي ظهوره في الباقي بل الامر في التقييد اظهر كما
لا يخفى فتقييد المطلق من جهة لا ينافي اطلاقه من جهة اخرى وذلك بخلاف المجاز اللازم على تقدير عدم ثبوت
الحقيقة الشرعية مع تصرف الشرع في المعنى كان يكون المعنى اللغوي جزءا من المعنى الشرعي او مباينا له اذ لا وجه
للتمسك بالاطلاق في هذا النحو من المجاز فان العلاقة فيه غير علاقة الاطلاق والتقييد كعلاقة الكلية
الجزئية او غيرها فلا يبقى ظهور للمطلق بعد القول بالمجازية على هذا الوجه حتى يعول عليه عند الشك المقدمة
الثانية اعلم ان لنا موارد لا يجري هذا النزاع فيها فلا بد من التنبيه عليها كيلا يختلط عليك الامر
فمنها اسماء الامور التي لا تقع الا على وجه واحد سواء كانت من المخترعات الشرعية ام لا نحو العدالة والفسق
والنجاسة وازالتها والطهارة والغصب والظلم ونظايرها مما له وجه واحد اما الوقوع او عدم الوقوع في
هذا النحو من الامور خارج عن مصاديق قاعدة افادة الامر الاجزاء ولهذا لا يتعقل فيه لزوم اعادة او قضاء
فان بمجرد الجاري لو تعلق الامر به ينقطع الخطاب فانه لا جهة فيه باعتبارها يمكن ان يتخيل عدم الامتثال
ويحتمل بخلاف ما يقع على وجهين فصاعدا فانه كثيرا ما يتطرق اليه لزوم الاعادة او القضاء وكذا هو
خارج عن قضية ايجاب النهي للفساد فلو قال لا تغصب مثلا لم يكن دالا على الفساد ضرورة ان الغصب
وامثاله مما لا يتعقل فيه صحة ولا فساد ومنها الفاظ العبادات التي ليست مدلولاتها ماهيات مخترعة في الشرع

كالزيارة والعيادة والقراءة فان المدار فيها على معانيها اللغوية والعرفية وما ثبت لها في الشرع من شرط فانما هو
شرط لرجحانها ومطلوبيتها للحصول مبانيها ومسمياتها فان القراءة مثلا مباحة او مرجوحة فانه حقيقة
في ما اشرنا اليه ذلك سابقا وكذا جملة من اجزاء العبادة كالصلوة مثلا فان اكثر اجزائها من القيام والركوع والسجود
والقعود وغيرها باقية في معانيها اللغوية ولم يرد الشرع منها غيرها ولذا يصح تمسك العلماء قديما وحديثا
في خصوص كل من تلك الاجزاء بالاطلاقات مع ان بعضهم ص والا فالاعمي ولم ينكر عليهما احد في ذلك
لم يعترض بان التمسك بها خلاف ما ذهبوا اليه في هذه المسئلة وقد سبق قلم المصنف طيب الله رمسه فيما يأتي
الى تحرير ما يشعر بغفلته عن ذلك وستراه انشاء الله ومنها الفاظ المعاملات فان كلها وان كان لها حقايق
لغوية الا ان الشرع لم يستعمل فيها الا لاجلها كالبيع والاجارة والصلح وغيرها وغاية ما ثبت منه وصلنا اشتراط
جوازها بشرائط ولا دليل في ذلك على عدم [illegible] شيء منها عن معانيها واشتغل لبسط الكلام في هذا المقام فيما يأتي
انشاء الله المقدمة الثالثة في تحرير محل النزاع وتشتمل على امرين الامر الاول اعلم ان الصحة على
اربعة اقسام احدها الصحة الواقعية الاختيارية كما في الصلوة مع الطهارة المائية الثاني الصحة الواقعية
الاضطرارية كما في صلوة الغريق والمستلقي ونحوهما وكما في الصلوة بالتيمم فان الصحة في كل منها صحة واقعية
لان كلا منها مطلوب واقعي في حد ذاته مشتمل على الاجزاء والشرائط المعتبرة فيه وطبق صلوة الحاضر المختار
الواجد للماء الجامعة لاجزائها وشرائطها من دون فرق غاية الامر ان الاجزاء والشرائط في هذه على نحو يغاير
ما فيها في الجملة الثالث الصحة الظاهرية الشرعية كما في صلوة المستصحب للطهارة بعد الشك في انتقاضها مع
كونه في الواقع محدثا الرابع الصحة الظاهرية العقلية كما في صلوة من اعتقد انه متوضئ فان صحة صلوته
مبنية على القطع مترتبة على اعتقاده الطهارة لا ربط لها بالواقع ولذا لا تحتسب صلوته بشيء لو تبين انه لم يكن
متطهرا ويجب عليه الاعادة اجماعا والفرق بين هذين القسمين واضح فان الاول قد حكم به الشرع وجعل
تلك الصلوة حكما ظاهريا لهذا المصلي محسوبة في حقه بخلاف الثاني اذا عرفت هذا فاعلم ان المتعين المتحقق للاقسام الاربعة
من هذه الاقسام هو الصحة الواقعية بقسميها اذ لا ريب في صدق الصحة عليهما ويرشد اليه ملاحظة

ادلة الطرفين لما ستسمعها انشاء الله واما القسم الثالث فان لم نجعل هذا النوع من الصلوة بدلا عن الصلوة الواقعية
بل من باب الطريق الشرعي الى الواقع المجزي عنه ما دام لم ينكشف الخلاف كما هو الاظهر لم يكن مرادا لان الصحيحي يدعي
كون لفظ الصلوة مثلا موضوعا للمعنى الحق الظاهري بل انما يدعي وضعها لما هو حق في نفس الامر من جهة الاشتمال
على جميع الاجزاء والشرائط وان جعلناه بدلا عن الصلوة الواقعية بناء على ان التكليف الواقعي والظاهري للشاك
المستصحب للطهارة هو العمل بمقتضى الحاصل من استصحاب الحالة السابقة فلو اتى بهذه الصلوة كان ممتثلا ولا يجب عليه
الاعادة بعد ظهور الخلاف دخل في محل النزاع ولكنه خلاف التحقيق بل الاظهر هو الاول لان اعتبار الطريق الحاصل
من استصحاب الحالة السابقة انما هو من باب المرآتية ومن جهة كونه الاقرب ايصالا الى الواقع فان طابقه الظن
فهو والا فلا يجزي الاتيان بالمامور به ثانيا لان قضية الامر المتوجه الى المكلف هي الاتيان بالفعل الواقعي
النفس الامري فليتأمل واما القسم الرابع فمن المعلوم عدم كونه مرادا انشاء الله نعم يمكن جعل اطلاق الصلوة على الصلوة
التي يأتي بها المصلي اعتقادا منه انه متطهر وبحسبانه من الاطلاقات الحقيقية نظرا الى اعتقاده وحيث اعتقد ان
صلوته هذه صلوة في نفس الامر في الواقع وبعبارة اخرى ان هذا الاطلاق يكون على طبق معتقده وعلى
حسب حسبانه ويكون تعبيرا بلسانه فيكون من قبيل اطلاق الاسد على الشبح المرئي بتخيل انه اسد واعتقاده انه
ليس غيره وان لم يكن اسدا واحفظ ذلك فانه ينفعك فيما يأتي هذا ويتجه ايراد ان لفظ الصحة في المقام
ليس المراد به ما هو المنسوب الى الفقهاء من ان الصحة هو ما اسقط القضاء او ما نسب الى المتكلمين من انه ما
وافق الشريعة اذ الصحة على الوجهين انما هي من الصفات الاعتبارية المنتزعة عن محالها بعد تعلق الامر بها
بل المراد به هو الماهية الجامعة للاجزاء والشرائط التي لها مدخل في ترتب ما هو الباعث على الامر بها عليها ويعبر
عنه بالماهية بل [illegible] وهو معناه لغة وعرفا وفي كلمات الشرع تلويحا بل تصريحا به وقيل ان الفقهاء والمتكلمين لعله
لم يصطلحوا على ابداع معنى جديد غير ما هو المعهود منه في اللغة وهو الحق في نظري لان مآل ما عندهما الى ما
فيها كما لا يخفى وكيف كان فهذا المعنى غير منفك عن الصحة الواقعية بقسميها وعن الصحة الظاهرية الشرعية في وجه
واذ قد عرفت ذلك فالظاهر اغناؤه عن ادراج امر آخر في هذه المقدمة وهو البحث عن ان المراد بالصحة هل هو معناها

او مصداقها وعلى الاول تكون الصحة جزءًا مما وضعت له تلك الالفاظ مأخوذة في الوضع معتبرة فيه بخلاف الثاني
لان الموضوع له على تقدير عبارة عما يوصف بالصحة ويكون من شأنه الاتصاف بها فتكون الصحة وصفا خارجا
عن الوضع غير داخل في مفاهيم هذه الالفاظ واختيار الاخير نظرا الى افادة استقرار حال ساير الاوضاع في سائر
اللغات ذلك فانك لو تصفحتها تجد الصحة وما في معناها غير داخلة في الموضوع له ويشهد به البداهة ثم وقد
عما اورد على الصحيحين من انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم تكرار معنى الطلب في الاوامر المتعلقة بها لان الامر يرجع
الى الامر بالمطلوب اذ هو معنى الفعل فيكون المعنى الطلب مطلوب وفساده واضح وثانيا انها لو كانت موضوعة لها
لزم الدور لان المعنى للفعل الا ما تعلق به الطلب فاذا كان متعلق الطلب هو الفعل توقف الطلب على الصحة والصحة على
الطلب بانهما انما يلزمان لو كان المراد من الصحة مفهومها واما اذا كان المراد هو المصداق فلا وقد لا
ندعي ان لا عدم الفرق ههنا بين مفهوم الصحة ومصداقها كما لا يخفى ونقول ثانيا انه لما كان المراد من الصحة
معناها اللغوي كان ذلك كافيا للمؤونة اندفاع الايرادين اما الاول فلان معنى الفعل ليس هو المطلوب بل ما
يعبر عنه بدرست واما الثاني فلان الصحة بهذا المعنى لا تتوقف على الطلب وانما المتوقف عليه هو الصحة الاعتبارية
الانتزاعية عن محلها بعد تعلق الامر به والمراد هنا هو الاولى لا الثانية فتشكل من الايرادين انما هو الغفلة عما
هو المراد بالصحة في المقام وقد غفل عنه المجيب ايضا وكذا من اجاب عن الدور بان الطلب الواقعي لا يتعلق بالفعل الفعلي
اعني ما يكون صحيحا قبل تعلق الطلب به بل يتعلق بالفعل من حيث هو والصحة من لوازمه وتوابعه او بما يكون صحيحا بعد الطلب
وانت قد عرفت ان الفعل الفعلي الذي لا يتعلق به الطلب انما هو ما كانت صحته تابعة للطلب ومن ان الصحة بهذا المعنى
متاخرة عن الطلب واما الفعل الفعلي الذي كانت صحته بالمعنى الذي ذكرناه فيتعلق به الطلب بل هو متعلقه لا غير وكذا
غفل عنه من اجاب وجيبا اخر حيث اورد انها لو كانت موضوعة للصحيح لزم دخول وصف الصحة في مفاهيم
وهو يوجب الفساد للزوم كونها من عوارض وجودها في الخارج واجاب بانه ليس الصحيحي اخذ مفهوم الصحة في مدلول
تلك الالفاظ حتى يرد ذلك بل المدعى كون الموضوع له هو الافعال الجامعة للاجزاء والشرائط وهي من شأنها الاتصاف
بالصحة عند وجودها في الخارج ولا يلزم من ذلك اخذ مفهوم الصحة في الموضوع له مطلقا فضلا من اخذها بعنوان الجزئية

ولم

والتعبير عن المدعى بان تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة انما اريد به ما ذكر بجعل الصحيحة عنوانا لتلك الموية الجامعة
للاجزاء والشرائط فنقول ان صفة الصحة التي ليست داخلة في المفاهيم انما هي الصحة الاعتبارية التابعة الانتزاعية
واما الصحة بمعنى التمامية والكمالية فلا بأس بكونها داخلة في الموضوع له ماخوذة في المداليل وبالجملة الذي
يظهر من ملاحظة هذا النوع من الايرادات والاجوبة ان المورد والمجيب حسبوا الصحة في المسئلة الصحة التي
يستتبعها الامر وغفلوا عن كونها عبارة عن الصحة التي هي تستتبع الامر الامر الثاني ويشتمل على مهمات
المهم الاول بيان المراد من القول بالصحيح والقول بالاعم ويشتمل ذلك على عنوانين ندرجهما في كلام المهم
ونبينهما بشرحه المهم الثاني ان المراد بالاعم هل هو الاعم مطلقا بالنسبة الى كل من الاجزاء والشرائط او بالنسبة
الى الشرائط خاصة المهم الثالث ان المراد من الاجزاء والشرائط هل هو الشخصية او النوعية المهم الرابع ان الاعم
هل هو اركاني او عرفي المهم الخامس بيان ثمرة المسئلة وانتظر لبيان كل هذه في ضمن الشروح الاتية ان شاء الله
قوله والثمرة في هذا النزاع الخ يعني ان الثمرة التي هي جريان الاصل وعدمه فظهر في غير معلوم الفساد بداهة
عدم امكان اجرائه في معلوم الفساد لانه فرع وجود الشك الثابت في الاول الغير الثابت في الثاني ثم ان هذه
الثمرة هي الثمرة العلمية ولذا تسمى المسئلة وتظهر ثمرتها العملية في مقام النذر ونظيره وستعرفها فيما يأتي ان شاء الله قوله
او لا بد من العلم بالصحة الخ هذا عنوان من عنواني المهم الاول ومحصله ان المراد بالاعم ما يكون المصداق فيه
متحققا وصدق الاسم ثابتا ولكن شك في كون هذا المصداق مرادا فالصلوة صلوة حقيقة والشك في مرادية
فيكفي القائل به بمجرد صدق الاسم ولا يعتني بالشك في المرادية والمراد من القول بالصحيح انه لا بد في حصول الامتثال
من العلم بالصحة الذي هو في معنى العلم بالمرادية ولا يكفي صدق الاسم بمجرده فكل منهما يلاحظ صدق الاسم الا
ان الاول يكتفي به دون الثاني فلو لم يكن صدق الاسم فكلاهما سيجي ويعتبر ان دخول ما هو الباعث على
عدم الصدق جزءا كان او شرطا فيقول بعض متاخري المتاخرين ان المراد بالصحيح ما تعلق الشك فيه
بالمصداق والمراد معا فلا يعلم الصحيحي ان الصلوة بلا سورة مثلا صلوة ام لا مرادة ام لا فان الشك في
المصداق يستلزم الشك في المراد بخلاف العكس والنسبة بين الصلوتية والمطلوبية عند الصحيحي تساوي وعند

الاعمي المصداق اعم مطلق المطلوب لا وقع له اذ بعد وجود الشك في المصداق لم يتحصل هنا القول بالاعم بل ويقع
الخلاف من اصله في هذه الصورة ولا يكون هنا الا القول بالنص واعتبار دخل ما كان وجود الشك بسبب عدم
دخوله فجعل القول بالنص في مثله محاله في مقابل القول بالاعم مما لا يصدر عن البصير مضافا الى انه لما كان مورد نظر
الصحيحي حيازة المطلوبية والعلم بالمرادية وكان مجرد صدق الاسم اعم منهما فلا داعي له الا اعتبار تعلق الشك
بالمصداق لغة فانقدح ان جعل النسبة بين الصلوتية والمطلوبية تساويا عنده غير مستقيم بل النسبة بينهما
عنده هي النسبة بينهما عند الاعمي ايضا هذا انه قد ثبت المصداق ولا يرتفع الشك عن المطلوبية فكيف يدعي
استلزام ثبوت الاول ارتفاع الثاني عند الصحيحي وعدم استلزامه اياه عند الاعمي اللهم الا ان يوجه بان هذا
الاخير ان النص لما لم يكن معتمدا الا على صدق الاسم الذي لا يقارنه الشك في المطلوبية دون الصدق الذي
يقع معه الشك فيها فصدق ان النسبة بينها وبين الصلوتية التي يعتمد هو عليها هي التساوي فتامل جيدا
ومحصل الكلام في هذا المقام ان اجزاء الصلوة مثلا منها ما ينتفي بانتفائه صدق اسمها قطعا وذلك مثل
الركوع والسجود والقراءة مجتمعة فان الصلوة الفاقدة لتلك الاجزاء لا يصدق عليها اسمها ويصح سلبها عنها ومنها
ما لا ينتفي بانتفائه صدق الاسم وذلك مثل السورة مثلا ومنها ما بسبب انتفائه يشك في صدقه هذا حال
الاجزاء واما الشرائط فهي انقسامها الى تلك الاقسام الثلثة بادنى تامل لا نجد شرطا ما ينتفي بانتفائه صدق الاسم قطعا
وكيف كان لا نزاع في دخول القسمين من الاجزاء وهما ما ينتفي الصدق بدونه وما يشك في الصدق بانتفائه
في مسمى الصلوة وكذا في اشتراط تلك الاجزاء بشرط ينتفي بانتفائه الصدق او يشك في الصدق على تقدير فرض
ثبوته واما النزاع في الدخول وعدم الدخول انما في القسم الاخير من الاجزاء وهو ما لا ينتفي بانتفائه الصدق وكذا
في ان الموضوع له هل هو الماهية الجامعة للشرائط التي هي مثل تلك الاجزاء ام اعم منها ومن قال بالاعم يقول بالوضع للصنفين
الاولين من الاجزاء مشروطا بشرائط ينتفي بانتفائها الصدق او يشك في الصدق لا بجميعه ومع سائر الاجزاء عن الموضوع له
لا حتى يرد عليه انه على هذا لا يكون ذلك الجزء جزء الموضوع له كما سيذكره المحقق بل يعني سنذكره عند ذكره
هذا ولنذكر هنا العنوان الاخر من عنوان المهم الاول وهو ان مراد القائل بالنص لا يخلو عن امرين احدهما

ان الشارع وضع هذه الالفاظ لجملة اجزاء معينة عنده غير معلومة لنا مقترنة بشرائط معروفة لديه وامرنا بان
نأتي بهذه الماهية المركبة من تلك الاجزاء الحاصلة مقيدا عند الوضع المعرفة بتلك الشرائط التي هي كذلك فكانه قال اطلب منكم
الصلوة التي جعلتها عبارة عن اجزاء معينة عندي المقترنة بشرائط معهودة لدي فعلى هذا يكون الموضوع له مجملا بكليته
فاذا اريد تشخيص المصداق وجب ان يطلب من الشارع ولا يكون فيه مدخل للعرف بوجه وهذا الاحتمال مناسب لما
ينسب الى النص من ان مذهبه ان هذه الالفاظ مجملة عنده لم تبين معانيها وثانيهما ان الشارع وضعها للمركب من
اجزاء مشتملة على شرائط بين كل من هذه الاجزاء والشرائط للمخاطبين وعلى هذا لا اجمال فيما وضعت له تلك الالفاظ
فيستشكل بان الفرق المعروف المتعارف بين المذهبين هو ان النص يرجع في تشخيص المصاديق الى الشرع
والاعمي يرجع فيه الى العرف وعلى هذا الاحتمال يكون مرجع النص العرف ايضا فيقال المتبادر عند المتشرعة من الصلوة
مثلا هو المتلبسة بكذا وكذا مع المصاحبة للطهارة عن الحدث والخبث فاذا شك في ان الماهية هل تتم بهذا المجموع ام
يجب كون المصلي في مكان مباح لغصبه لم يلتفت اليه بناء على عدم تبادره عندهم وصدق الاسم بدونه فاذن
فلا يبقى فرق بين الفريقين والحق ان مراده من القول بالنص هو الوجه الثاني لما هو المتبادر من الاوضاع العرفية
حيث ان مدار الواضعين طرا على ذلك مضافا الى ان ما ذكره الاول مما لا يخفى بل انه غير مستقيم كما لا يخفى
واما الاشكال المذكور فيمكن دفعه بما هو جوهر ما ذكرناه في العنوان السابق وهو ان هذا النوع من البيان
لا يستلزم ان يكون المرجع هو العرف كيف وحكم البداهة والضرورة يقضي بان ماهية العبادة توقيفية
ولذا ذكرنا ان القائل بالنص لا يكتفي بمجرد صدق الاسم العرفي بل هو في صدد تحصيل العلم بالمراد
منه وبعبارة اخرى ان الذي لا يلائم مذهب النص انما هو الرجوع الى العرف في تشخيص المصداق وبيان المعنى
الشرعي مفصلا واما رجوعه اليه في تشخيص المعنى الشرعي في الجملة بان يشخص ان الصلوة عندنا بل العرف عبارة عن الفاتحة
في مقابلة الاعمي المدعي ان المتبادر منها عندهم اعم منها ومن النص فهو مما لا غبار عليه قوله وما يظهر من كلام
بعضهم الخ هذا هو المهم الثاني من المهمات التي وعدنا ذكرها وهذا البعض لعله هو المحقق القمي [illegible]
فاشار طيب الله رمسه الى انه قال بالاعم لكن باعتبار الشرائط خاصة وبالنص باعتبار الاجزاء والى ما يصلح

يستدل به عليه وحاصله ان القول بالاعم بالنسبة الى الاجزاء غير معقول بناء على انه بعد فرض كون الشيء جزءا للمركب
لا معنى لصدق اسم المركب على ما بقي بعد انتفاء هذا الجزء والا لزم خروج الجزء عن الجزئية وهو خلاف المفروض
واما دليله على الاعمية بالنسبة الى الشرائط فهو انها خارجة عن المشروط فلا وجه لاخذها فيه والكلام اجزاء فقط
مضافا الى ان ادلة القول بالصحيح لا تساعد على اعتبار ما زاد على الاجزاء في صدق الاسم وادلة القول بالاعم
لا تنفي اعتبار ما عدا الشرائط هذا والظاهر بل المتعين ان مراد المحقق المذكور تنزيل كلام الاعميين وحمله على ما
ذكر وان مراد المص وغيره ممن قال بما قال به توجيه كلامهم ومرادهم بما قالوا به فيكون اقوال المسألة منحصرة
في قولين احدهما القول بالصحيح مطلقا والثاني القول بالاعم على احد التوجيهين لا ان الاعميين كانوا فريقين
فريق الى الاعم بالمعنى المطلق وفريق اليه بالنسبة الى الشرائط خاصة حتى يكون في المسألة ثلاثة اقوال القول بالصحيح
والقول بالاعم والقول بالاعم الاعم وعلى هذا فلا يكون التفصيل المذكور قولا ثالثا في المسألة بل محل من اختار
احد هذين الوجهين جعله توجيها للقول بالاعم وحملا لمراد القائل به وهو في الاصل قول واحد ليس الا
ولكن الظاهر ان توجيه القول بالاعم مطلقا كما اختاره الفاضل المعترض اولى من توجيهه بالاعم بالنسبة الى الشرائط
خاصة اما اولا فلتمسك القائلين بالصحيح بنحو قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وعدم الاعتراض عليهم بانه
خروج عن محل النزاع واما ثانيا فلانه فارغ وجه ما ذكره اما اولا فبان دعوى ان الاجزاء معتبرة في
المهية ان اريد بها المهية المطلوبة فالشرع على كلها او مطلق المهية فمسلم او المهية الموضوع لها فمصادرة
وبعبارة اخرى ان هذا انما يتم بالنسبة الى اجزاء المهية والطبيعة واما اجزاء الافراد فيمكن القول بالاعم بالنسبة
اليها بيان ذلك ان لكل شيء جزء مهية وجزء فرد فالمعجون المركب من اربعة اجزاء مثلا هذه الاجزاء الاربعة
اجزاء لمهيته ثم لو زيد عليها جزء آخر بحسب مقتضى المرض كان هذا الجزء الزائد جزءا للفرد فمراد القائل بالاعم
ان الصلوة مثلا موضوعة للاعم مما وجد في الخارج ذا اجزاء عشرة مثلا ومنه ذا اجزاء خمسة بحيث ان كلا
منها فرد من افراد الموضوع له فكلما ينقص من جامع لجميع الاجزاء جزء او جزئين يصير فردا آخر للاصل المعنى ولا
يوجب انتفاء هذا الجزء انتفاء صدق الاسم عرفا وبعبارة ثالثة ان هذا مبني على الخلط بين اجزاء المهية

واجزاء المطلوب فمهية الصلوة مثلا شيء وكونها مطلوبة شيء آخر واجزاء مهيتها شيء واجزاء الصلوة المطلوبة شيء آخر والذي
يجب ثبوته وبقاؤه من الاجزاء كيلا ينتفي المركب بانتفائه انما هو اجزاء المهية دون اجزاء المطلوب والتوضيح ان المهية
الصلوة مثلا اجزاؤها هي الاركان لها فلو انتفى واحد من تلك الاركان انتفت المهية والصلوة المطلوبة اجزاء غير الاجزاء
الاركانية كالسورة والقنوت والتشهد ونظايرها فانه اعتبر في خصوص مهية الصلوة بهذه الاركان لا محالة ثم طلب من
المعطي القادر مثلا ان يقرا السورة ويقنت وكذا وكذا فكل من السورة والقنوت جزء له الا انه جزء للمطلوب
لا لاصل المهية فلو لم يات المعطي بهذين الجزئين لعذر لم يكن ذلك سببا لانتفاء المهية لان اجزاءها وهي الاركان
باقية فتكون المهية باقية ونظير هذا هو المعجون الذي اعتبر الطبيب في اصل مهيته اجزاء معدودة ثم يأمر
المريض بملاحظة مرضه الخاص ان يضيف الى تلك الاجزاء جزءا آخر ويطلب ذلك منه فقد صار هذا الجزء
المضاف جزءا لهذا المعجون لكن الا انه جزء مطلوب فلو لم يضف هذا الجزء الى الاجزاء الاصلية لم يضمحل التركيب بل
يبقى المركب على حاله وهكذا الامر في الصلوة واجزائها ومحصل هذه العبارات ان مراد القائل بالاعم هو
العموم الاركاني وستعرف بيانه مستوفى في الامر الرابع واما ثانيا فبما استمعه عن الفقيه هذا كله
هو الجواب عن لزوم اعتبار الاجزاء وعندي ان كله فيه بلا ضرام لان غرض المفصل ان ما فرض كونه
جزءا للمهية لا معنى للاعمية بالنسبة اليه والقضية ضرورية لا تعتريها شبهة فان اريد بالمهية المهية الموضوع
لها ليست بمصادرة بل المصادرة هي ما ارتكبه المجيب من تقرير صنفين من الاجزاء للعبادة صنف له تعلق
باصل المهية وصنف له علقة بالارادة لان هذا هو اول الكلمة والتمثيل بالمعجون لا يوافق المسألة لان المفروض
كون اصل مهيته ذات اجزاء مشخصة فدعوى ان له جزءا مطلوبا متجهة بخلاف الصلوة لان مهيتها بعد
غير معلومة واجزاؤها بعد غير محدودة ودعوى انها من قبيله غير مسموعة على ان محط الكلام انما هو الصحيحية
او الاعمية بالنسبة الى اجزاء المهية واما الجزء الذي هو خارج عن الوضع مربوط بمجرد الارادة فهو اجنبي
عن المقال ص ان بقاء صدق الاسم وعدم بقائه عند انتفاء جزء من الاجزاء الذي في الالسنة
انما يتاتى في اجزاء الطبيعة لتحقق البقاء عند انتفاء غيرها بلا ريبة وبالجملة ما ذكره المفصل في خصوص الاجزاء

صحيح جدًّا ويشهد له ما يأتي فيما بعد من دليل الوجدان والاستقراء الحاكم بالوضع للصحيح نعم ما سنسمع عن المقدمة في
الجواب عنه ليس بهذه المكانة من عدم الاستقامة ونعم ما ذكره وجهًا لعدم اعتبار الشرائط الذي حاصله انها
لو كانت معتبرة لزم اندراج الشرط في الجزء فيه انه فرق بين اعتبار الشيء جزءًا واعتباره شرطًا فان الملحوظ
في الاول اندراجه في الموضوع له ودخوله فيه والمعتبر في الثاني تقييد الموضوع له به واما نفس الشرط فخارج
عنه ومع التنزل عن ذلك فلا يلزم من القول بالشرط اعتبار كل من الشرائط بخصوصه في مفهوم اللفظ لكن
ان ينوع بوضعه لتلك الاجزاء من حيث انها صحيحة او مبرئة للذمة ونحوها وح فيتوقف حصولها فيها
بهذا النحو على حصول تلك الشرائط من غير ان تكون معتبرة بخصوصها في الموضوع له وبتحرير آخر ان اريد ان
ذات الشرط خارجة غير معتبرة فهو حق لا مناص عنه لكنه لا يجدي في الكفاية دخول تقييده في المهية وان اريد
ان تقييده ايضا خارج فهو ممنوع بل مقطوع العدم نظرا الى الوجوه الآتية اثر من قضية الوجدان وغيرها بل ربما كان
نص في دخول الشرط في المسمى كقوله لا صلوة الا بطهور نعم الشرط يكون على وجهين احدهما ان يكون شرطا في وجود
المهية وتحققها او يتوقف عليه تحصل الآثار المطلوبة منها كالكيفيات الخاصة المعتبرة في المعاجين من
الاوزان المخصوصة وملاحظة الفصول الزمانية ونحوها والثاني ما يتوقف عليه فعلية التأثير وظهور الآثار
مثل خلو المعدة لظهور الآثار المطلوبة من المعاجين من الاسهال والتفريح ونحوهما فالاول مما لا ينبغي الاشكال
في دخوله في المهية بملاحظة تقييده ولا غرو في افتراقه عن الجزء بدخول نفسه ودخول تقييده واما
الثاني فان قلنا بان صدق اسم الكل انما هو بملاحظة التأثير الفعلي على وجه لو لم يكن مؤثرا بالفعل لم يكن
المسمى موجودا اوجب الحكم بدخوله في المسمى ايضا لكنه بعيد جدا وان لم نقل بذلك فالظاهر خروج الشرط عن المسمى
واما ما يظهر من بعض الادلة الشرعية من خروجه عنه باقسامه كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقوله لا تصل في النجس ونحو ذلك فعلى تقدير تسليم ظهوره في ذلك
غير قادح لان غاية الامر هنا هو الاستعمال نظير الاستعمالات بالنسبة الى الاجزاء في ادلة القائل بالاعم و
ستعرف الجواب عنها هداية وفيه ان يبني كلام القوم على العرف اما الظاهر ان الاعمى القائل بالوضع

بالنسبة الى الاجزاء التي ينتفي بانتفائها صدق الاسم والاجزاء التي يسبب انتفائها يشك في الصدق دون الاجزاء
التي لا ينتفي الصدق بانتفائها كما ذكرناه سابقا لا يدعي كون تلك الاجزاء اجنبية عن الموضوع له حتى يرد عليه
خلاف قضية الجزئية لان مقتضاها ان يكون الشك فيما اتصف بها مضرا قادحا فكيف لا ينتفي الاعمى بالشك
فيه بل غرضه ان ما عدا القسمين الاولين من الاجزاء يكون جزءا ما دام موجودا مع ساير الاجزاء واما اذا انعدم
فلا يكون جزءا من غير ان يكون عدمه سببا لانتفاء المركب لان الفرض عدم ارتفاع صدق الاسم بعدمه ولا
لا غرو في ذلك لان هذا هو الحال في جملة من الاجزاء كاجزاء الانسان من الاذن والاصبع ونحوهما كما ان خلافه هو
الثابت في غيرها من الرأس والرقبة ونظيرهما وبالجملة الاجزاء على قسمين فان منها ما يكون بقاء الكل وقوامه
مرتبطا به كالاعضاء الرئيسة من الانسان ولا ريب ح في انتفاء الكل مع انتفاء كل منها ومنها ما لا يكون
كذلك كاليد والاصبع والظفر للانسان لعدم انتفاء الكل بانتفائها وصدق الانسان بعد قطع كل منها
كصدقه قبله فلا يرد ان الكل ينتفي بانتفاء كل واحد من اجزائه سواء انتفى بانتفائه الصدق العرفي ام لا لعله
تعقل وجود الكل حقيقة مع انتفاء جزئه اذ من الفطريات الحكم بانتفاء الكل بانتفاء جزئه لان هذا انما يجري
فيما لو كان الجزء معتبرا في معنى اللفظ على كل حال واما اذا قلنا بجزئيته حين وجوده دون عدمه فلا
وقد وقع نحو ذلك في كثير من الاوضاع فان لفظ البيت انما وضع لما قام بهيئة البيت المخصوصة المعروفة
في العادة وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الاركان والجدران والاوازن والابواب والاخشاب وغيرها
مما يندرج في اسم البيت مع وجوده وقد تقوم بمجرد الاركان وبعض الجدران وقد تقوم بذلك وببعض
آخر على اختلاف وجوده الا ان وجود الاركان ونحوها قد اعتبر في تحقق مفهوم تقوم الهيئة بها بحيث
لا حصول لها بدونها واما البواقي فيعتبر مأخوذة بالخصوص فان حصلت كانت جزءا لقيام الهيئة بها ح
والا فلا واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى فان خصوصية شيء منها
غير مأخوذة في الوضع وانما اعتبر على وجه يعم الجميع ونحو الكلام في الاعلام الشخصية نظرا الى عدم اختلاف
التسمية مع اختلاف المسمى جدا فان الجسمان المأخوذ في وضعها مختلف في نفسه من زمن الرضاع الى حين الشيخوخة

والتسمية على حالها من غير اختلاف وكيف لا يكون وضعها على نحو ما ذكرنا واصل السر في ذلك ان ارباب
التسمية واللغة لا يعتنون بالدقائق الفلسفية والنكات الحكمية فبناء الواضعين والمستعملين على الغاء تلك
الدقائق والاخذ بمقتضى العرف وهذا هو ديدنهم وسجيتهم في الالفاظ ومسمياتها وهذا الوجه الذي فسرنا
كلامه وشيدنا به هو مرجع لا العموم العرفي وكيف ان الجزء الذي لا ينتفي الصدق بانتفائه انما هو جزء من المسمى وليس
ماخوذا في التسمية حتى يستلزم انتفاؤه انتفاء اصل المسمى وهكذا ينبغي ان يشرح ويفسر كلامه والا فلا يخفى عليك
ما فيه لان ما اعتبر في الموضوع له ولوحظ في التسمية من الجزء لا يتعقل بقاء الصدق بدونه بالنسبة الى تلك
التسمية ان عرفية فعرفا وان لغوية فلغة والقضية ضرورية ومثال الانسان غير مطابق فان الاذن و
الاصبع ليسا جزئين له لولا ما كان على الفرض منه كزيد ولو فرض الحكم ببقاء الكل عرفا بعد انتفاء ما فرض كونه
جزءا فانما هو من باب المسامحة العرفية ولا يناط بها الاحكام الشرعية وما قرع سمعك من ان الاحكام الشرعية
لا تبتنى على التدقيقات الحكمية والعقلية بل تنزل على حسب الافهام العرفية لا ينبغي الاغترار به لان فهم اهل العرف
شيء وتسامحهم شيء آخر وكلمات الشريع انما تنزل على الاول دون الثاني وما اشتهر من تنزيل الحكم الشرعي على الثاني
احيانا فهو اجنبي عن المقام غير مربوط به وهذا كما في لون النجس اذا تخلف في جسم طاهر فانه لا ينفك عن اجزاء
صغار متخلفة في ذلك من ذلك النجس بناء على امتناع انتقال العرض وكما في الدخان المتصاعد عن النجس والبخار الحاصل
منه فانهما لا ينفكان عن اجزاء متصاغرة جدا من العين النجسة عند التحقيق والتدقيق مع ان اهل العرف لا يعدونها
اجزاء منها ففي مثل ذلك لا يحمل اللفظ الا على حسب ما يتفاهم اهل العرف واما اذا قضت التدقيقات العقلية
الضرورية بامتناع شيء كقضائها فيما نحن فيه بعدم تعقل بقاء الكل بانتفاء الجزء الماخوذ في وضعه فلا محيص
عن القول بانه لا يعبأ بمخالفة اهل العرف له واحفظ ذلك واغتنم واذ قد عرفت هذه الكلمات فينبغي ان نتكلم
هنا في ثالث المهمات ورابعها فنقول المهم الثالث في ان المراد من الاجزاء والشرائط هل هو الشخصية او النوعية
يعني ان المراد منها هل هو الاجزاء والشرائط الثابتتان في حق القادر المختار العامد العالم او الثابتتان في حق كل طائفة من
المكلفين حسب اختلاف الموضوعات من الجهل والنسيان والاختيار والاضطرار والعلم والعمد ونحوها وبعبارة

ان

اخرى ان المراد من الصحيح هل هو الصادر ممن هو واجد لجميع الاجزاء والشرائط وفاقد لجميع الاعذار والموانع
او المراد منه هو الصحيح بالنسبة الى كل واحد واحد من المكلفين ولو كان بعضهم فاقد الجزء او شرط من جهة المانع
وجهان غير خاليين عن الاشكال اذ على كل منهما يلزم على القائل بالصحيح ما لا يخلو الالتزام به عن صعوبة اذ على الاول
يلزم ان لا يكون غيره من الافعال الواقعة عن غير المكلفين بها صلوة مثلا على وجه الحقيقة وتكون ابدا الا عنه
مسقط له والتزامه وان كان غير مستلزم لمحال الا انه في غاية الاشكال مع ما يرى من قولهم في حق ذوي
الاعذار تمت صلوته وقضت صلوته وقليمض في صلوته ونظاير ذلك وعلى الثاني فاما ان يكون لفظ الصلوة
معقولا على تلك الماهيات المختلفة والافراد المتغايرة بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي والاول فاسد
في نظر لعدم قولهم بان مثل لفظ الصلوة موضوع لكل واحد منها بوضع على حدة والثاني لا بد فيه من ان يكون
القدر الجامع بين تلك الماهيات بحيث يوجد في كل منها اذا وقعت صحيحة وينتفي اذا وقعت فاسدة في قد تكون
الصحيحة من مكلف بعينها فاسدة من آخر فصلوة المريض تصح بدون القيام وهي فاسدة من الصحيح وصلوة
ناسي الفاتحة كذلك وكذا صلوة الغريق والمطاردة والمسايفة ونحوها فذلك القدر الجامع لا يعقل ان
يكون امرا مركبا موجودا في تلك الماهيات والا كان الواجب ان تكون الصحيحة الصادرة عن هذا المكلف
صحيحة عن مكلف آخر فلا بد ان يكون امرا بسيطا يحصل بحصول تلك الافعال المركبة ويتحقق بتحققها
اذا وقعت صحيحة وهو اما ان يكون المطلوب او ما يكون ملزوما ومساويا للطلب كالمهية المحسنة ونحوها
والاول غير معقول لعدم تعقل ان يؤخذ في الموضوع ما هو موقوف عليه ضرورة ان المطلوب محمول على
الصلوة مثلا فلا بد من اعتبار موضوعها مجردا عما يحمل عليه كما هو قضية تاخر المحمول عن الموضوع طبعا ولا
تاخر في المفروض لكونه جزءا للموضوع مضافا الى استلزامه ترادف الصلوة والمطلوب وهو بديهي البطلان
ومع هذا يرد عليه ما ستعرفه نعم يتم ذلك بالنسبة الى الالفاظ التي كانت موضوعة للاحكام مثل ان نوع
الناس مسلط فلذلك وان الصلوة في المسجد تفضل وان الصلوة عمود الدين والصلوة قربان كل تقي وانها
خير موضوع الى غير ذلك من الموارد واما اذا كانت واقعة في حيز الطلب وتكون متعلقة للامر كقوله تعالى

اقيموا الصلوة ونحو ذلك لما عرفت والثانى مناف لذهاب المشهور القائلين بالصحيح الى جواز التمسك باصالة البراءة
بل وقد ادعى الاجماع عليه اذ الاول عليه هو التمسك باصالة الاشتغال عند الشك فى جزئية شيء او شرطيته وتوضيح ذلك
ان دوران الامر بين الاقل والاكثر يتصور على وجهين احدهما ان لا يعلم بعنوان المكلف به بوجه وثانيهما ان يكون
العنوان معلوما ويشك فى حصول ذلك العنوان فى ضمن الاقل والاكثر وعلى الاول فالمشهور على البراءة وهو
التحقيق عندنا وعلى الثانى فالامر هو الاحتياط للقطع بالتكليف به مع الشك فى حصوله فى الخارج فاذا كان مدلول
الصلوة احد المفاهيم المذكورة كان مفهوما مبينا لا اجمال فيه وانما الاجمال والاختلاف فى مصاديقه بسبب اختلاف
المكلفين والعمل المتفق عليه فى مثل المقام هو العمل باصالة الاشتغال عند حصول الشك لثبوت اشتغال الذمة بالامر
المعين المبين فلابد فى تحصيل البراءة من اتيان ما يحصل به يقينها واين هذا من التمسك بالبراءة مضافا الى ان مقتضى
اصل الاشتغال فى المقام بسائر الاصول كاصالة بقاء التكليف وعدم حصول ذلك المفهوم المعين بهذا الفعل
وعدم سببيتها لحصوله فى الخارج ولعله ليس فيه مخالف بعد تسليم الصغرى والعمدة فى اثبات الاخذ بالبراءة
عند الشك فى الشرطية والجزئية هى ملاحظة هذه المقدمة فان نظر القائل بالاشتغال الى ان الصلوة انما هى عنوان
للمكلف به فيجب العلم بحصوله فى الخارج ونظر القائل بالبراءة الى ان الصلوة انما كانت مجملة غير معلوم المعنى والمراد
ليست عنوانا بل انما الواجب امور خاصة كالتكبير والقراءة والركوع ونحوها والتعبير عنها بالصلوة انما يجدى
اذا كانت تلك الاجزاء هى الصلوة وبعد ما فرض اجمالها وعدم العلم بها كان هذا التعبير صوريا كما اوضحنا سبيله فى
محله وبالجملة ان الالتزام بوجود قدر مشترك بسيط بين تلك الماهيات المختلفة كالماهية المبرئة للذمة او الذى
ينهى عن الفحشاء والمنكر بالخاصية ونحو ذلك والقول بان الصلوة انما هى موضوعة له فى الواقع يوجب المصير الى
الاشتغال عند الشك فى الشرطية والجزئية لان مرجع الشك ح الى ان تلك الافعال الواقعة الصادرة هل توجب
حصول ذلك الامر البسيط وسقوط الاشتغال وحصول البراءة ام لا بعد القطع بوجوب تحصيل ذلك الامر
وهذا بعينه هو مورد الاشتغال والاحتياط اللازم ونظير ذلك ما قررناه فى الفقه فى باب الطهارة فى حكم
النزح المردد بين اربعين دلوا وخمسين دلوا وكذا فى تطهير الثوب المتنجس المردد بين الغسل مرة ومرتين

اعلى

وحكمنا بوجوب الاكثر لاصالة الاشتغال نعم لو كان المكلف به هو جهة الفعل او الترك لا المفهوم المشترك مرددا
المامور به بين فردين احدهما اقل والاخر اكثر فالعمل ح بعد الاتيان بالاقل الذى يتحقق الماهية فى ضمنه هو البراءة
عن الزائد وما نحن فيه ليس من قبيل الفعل بل المكلف به هو الاسباب لا انها واجبة من باب المقدمة لا ريب ان مجرد العلم
بوجود قدر مشترك بسيط لا يوجب ذلك بل يوجبه لو كان معلوما على وجه التفصيل والفرض جواز اجمال
اللفظ وعدم العلم بالموضوع له اذ كما يتصور من العناوين كالمبرء وغيره فهو ايضا يحتمل ان يكون هو الموضوع له
لا انه هو لا انا نقول لا فرق فى ذلك بين العلم الاجمالى والتفصيلى فى تعلق وجوب امر واشتغال الذمة به اجمالا
او تفصيلا وجب تفريغ الذمة عنه قطعا هذا والوجه فى المقام هو الالتزام بالوجه الاول وهو ان
المراد من الاجزاء والشرائط الشخصية منها واما ما يرد من الاشكال على هذا التقدير من لزوم استعمال اللفظ
فى غير المركب الجامع للاجزاء والشرائط الواقعية الاختيارية مجازا فيمكن دفعه بان الشارع الذى وضع اسم
لفظ الصلوة مثلا بازائه او استعمله فيه بطريق المجاز هو الشارع الذى يصدر عن الفاعل المختار الخالى عن الاعذار
الاذان المشروعة توسعوا فى تسميتهم غيره صلوة فاطلقوها على الصلوة الواقعة عن آحاد المكلفين المختلفين
باختلاف الموضوعات تسامحا فصارت حقيقة عندهم لا عند الشارع نظير اطلاقهم القدر المعين من الاوزان على ما قل
منه قليلا او اكثر منه كذلك والداعى الى هذا التسامح حصول ما هو المقصود من المركب التام من غيره ايضا وتحقق الاثار
واللوازم والخواص المترتبة عليه فى غيره ايضا ونظيره تسميتهم كل ما هو مسكر خمرا وان لم يكن ماخوذا من العنب
ومن نظائره ان السكنجبين انما كان موضوعا لما يكون مركبا من الخل والعسل ثم اطلق العرف على الملاقة على ما
ركب من الخل المتخذ من التمر وغيره ومن السكر وغيره لملاحظتهم وجود الخاصية المترتبة عليه كتسكين الصفراء فى
جميع هذه الاقسام وكذا اطلاق السرير الموضوع اولا لما له ست اسطوانات مثلا على المشتمل على اقل منها
او اكثر تسامحا لحصول الغرض الداعى الى ترتيبه كجلوس السلطان منها النص وكذا لفظ الاجماع فانه فى مصطلح العامة
والخاصة على ما يظهر من تحديداتهم هو اتفاق الكل ثم انهم لما وقفوا على حصول ما هو المقصود من اتفاق الكل
اتفاق البعض الكاشف توسعوا فى اطلاقه عليه وصار من جواز استعماله على وجه الحقيقة عندهم واما

ما ترائى من قولهم في حق ذوي الاعذار تمت صلوته ومضت صلوته ونحوهما فانه لا دلالة فيه على كون اطلاقهم الصلوة
على صلوتهم من باب الحقيقة لو لم ندع دلالته على البدلية كما يرشد اليها تعبيرهم بهذه التعبيرات في حقهم دون غيرهم من المكلفين
واظهر من ذلك قوله يقول الله تعالى وضعت عن عبادي شطر الصلوة في سفرهم وقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة فان فيهما دلالة على ان صلوة المسافر ليست ماهية مستقلة على حيالها في مقابل صلوة الحاضر
بل انما هي بدل منها منتزعة منها كما لا يخفى على البصير وان شئت زيادة الظهور فلاحظ قول ابي جعفر ع ان الله عز وجل
يقول واذا ضربتم في الارض الاية في جواب قول زرارة ومحمد بن مسلم ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فافهم
وبالجملة فاطلاق المتشرعة الصلوة على غير المركب الجامع على وجه الحقيقة مبني على ان مناط التسمية موجود فيه ايضا
فكانهم جعلوا القدر المشترك الذي هو مناطها عندهم آلة للملاحظة ثم استعملوها في الافراد الخارجية فالوضع فيها
نظير الوضع العام والموضوع له الخاص وليس من وضع الاشتراك اللفظي ولا المعنوي فان قلت فعلى هذا اذا
ورد كون شيء شرطا للصلوة كالطهارة فاوجبنا اشتراط غير تلك الجامعة بها ايضا اذ المفروض ان الصلوة عند المتشرعة
هي ذلك المركب فثبوت ذلك الشرط لغيره يتوقف على دليل آخر قلنا لعل ثبوت الاشتراط لذلك الجامع
كاف في ثبوته لغيره للاجماع على عدم اختلاف تلك الابدال في جميع الامور المعتبرة في المبدل لهذه الا ما خرج فان قلت
الظاهر ان ثبوت الشرط لغيره انما هو لاجل كونه صلوة والاجماع لو ثبت فهو لعله بواسطة كونه صلوة قلنا ذلك ثم
عند التامل كما لا يخفى وتراءي ثبوته لجهة صدق اسم الصلوة انما هو من جهة عدم التامل وحسبان ان لفظ الصلوة
كساير الالفاظ المعلومة الغير المجملة واذ قد عرفت ذلك فلا يلزم ما ذكر من المحذور وهو عدم جواز الرجوع
الى البرائة عند الشك في الجزئية والشرطية فان الصلوة ثم تكون اسما لذلك المركب الغير المعلوم الاجزاء المردد
بين الاقل والاكثر وحصول الانتهاء والنهي عن المنكر والفحشاء انما هو من لوازم الماهية لا لنفسه وقد
تحقق في محله جريان البرائة اذا كان نفس المكلف به مرددا بين الاقل والاكثر نعم غاية الامر ان الاطلاق الذي
يتمسك به واجد جميع الشرائط فاقد جميع الموانع غير الاطلاق الذي يتمسك به من ليس كذلك فان الاول
يتمسك عند الشك بنحو قوله تعالى اقيموا الصلوة لو كان التمسك به صحيحا ويتمسك الاخير بمثل قوله تمت صلوته

ومضت صلوته وجه التفرقة قد ظهر مما مر الامر الرابع في ان المراد بالاعم هل هو الاعم الاركاني او الاعم العرفي والمراد
بالاول لا يخلو عن امرين احدهما ان ماهية الصلوة مثلا عبارة عن التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي
في تحققها تحقق هذه الاركان الاربعة واما الزائد عليها فزوائد وعلى هذا فالاركان مصداق الاسم وثبوت الماهية
بمجرد ثبوتها بحيث يصدق اسمها وان لم تقترن بساير الواجبات ولا تحصل الماهية بتحصيل ساير الواجبات مع فقد
واحد من تلك الاركان فالنسبة بين الصلوتية والمطلوبية عموم مطلق فكل صلوة كانت مطلوبة للشارع تكون صلوة
وموضوعا لها لهذا اللفظ بمعنى ان مطلوبه هو الصلوة التي تكون جامعة للاركان المذكورة وساير الواجبات فالمجموع
له حاصل في ضمن هذا المطلوب وكل صلوة تكون موضوعا لها لا يكون مطلوبا باختصاص ورود ان هذه الاركان مع عدم
اقترانها بساير الواجبات ليست مطلوبة للشارع ثانيهما ان الفاظ العبادات اسماء للقدر المشترك بين جملة
معلومة كالاركان الاربعة في الصلوة وبين ما زيد منها وان لم يقع شيء منها صحيحا في الخارج فجميع هذه الافراد اعني الصحيح المشتمل
على الاركان والزائد عليها والفاسد المقتصر عليها والزائد عنها من حقيقة الصلوة ويطلق على جميعها الصلوة على نحو
الاشتراك المعنوي واما الثاني فله بيانات احدها وهو الذي نسبه البعض الى جماعة من القائلين بالاعم
بل قيل انه المعروف بينهم ان لفظ الصلوة موضوعة لمعظم الاجزاء وهو ما يقوم بها الهيئة العرفية ومعه لا يصح
سلب الاسم عنها فكلما حصل صدق الاسم عرفا يستكشف به عن وجود المسمى فيه فيكون عكس الاول بانه كلما
حصل معظمها صدق اسمها وان لم يحصل جميع الاركان الاربعة المذكورة وكلما لم يحصل ذلك لم يصدق الاسم
وان حصل جميعها فالنسبة بينهما عموم من وجه يجتمعان فيما حصل كلاهما ويفترق الاول عن الثاني فيما لو حصل
دونه والثاني عن الاول فيما لو حصل هو ولم يحصل جميعه ويحتمل قويا ان يكون بينهما العموم المطلق اذ لا ترتيب
في صدق الاسم عند حصول الاركان فقط وعند حصول ثلاثة منها مثلا منضمة الى اجزاء اخر فقد اجتمعا
في الاول وافترق الاول عن الثاني في الثاني وثانيها ان اللفظ موضوع للمركب من جميع الاجزاء لكن لا من حيث
هو بل من حيث كونه جامعا لجملة اجزاء هي ملاك التسمية ومناطها فاذا فقد بعض الاجزاء وبقي صدق الاسم
عرفا يعلم منه ان مناط التسمية باق قيل ولعله مراد من قال ان المسمى شرعي والتسمية عرفية ومثل ذلك

بالأعلام الشخصية فان زيدا اذا سمي بهذا الاسم في حال صغره كان الموضوع له هذه الهيئة الخاصة لكن لا من حيث
هي ولذا لا يفترق في التسمية مع طريان حالات عديدة وهيئات غير متناهية بين الرضاع والشيخوخة وليس
ذلك باوضاع جديدة بل تلك الاستعمالات في تلك المراتب من توابع الوضع الاول وان كان في هذا التمثيل
خدشة لتخيل ان الاعلام الشخصية ليست موضوعة للمركبات بل انما هي موضوعة للنفوس الناطقة المتعلقة بالابدان
وقد سبقت الاشارة اليه فتمثل بسائر المركبات الكمية الخارجية كالسرير والمعجون ويمكن دفع الخدشة بكفاية الارتباط
بالجثمان فتدبر وثالثها ان الموضوع له هو المركب من جميع الاجزاء من حيث هو لكن تسامح اهل العرف في اطلاق
اللفظ على فاقد بعض الاجزاء لما هو الموضوع في سجاياهم والمركوز في طبايعهم من عدم ملاحظتهم في اطلاق الالفاظ
الموضوعة للمركبات ان يكون المستعمل فيه جامعا لجميع ما اعتبر فيه شطرا او شرطا بل يطلقون على الناقص اسم الكامل
مسامحة لكن لا على سبيل المجاز بل على سبيل الحقيقة باحد وجهين الاول تنزيل ما هو المعدوم منزلة الموجود
ثم اطلاق اسم الكل على الناقص فان ذلك لا يستلزم تجوزا في اللفظ كما في الاستعارة على ما يراه السكاكي بل التصرف
انما هو في امر عقلي الثاني دعوى حصول الوضع للناقص على وجه التعين دون التعيين الا انه ليس كسائر الاوضاع
التي تتوقف على كثرة الاستعمال وامتداد مدة مديدة ومرور ازمنة طويلة بل يكفي فيه عدة استعمالات من جهة المشابهة
الصورية والانس فقد لاح مما لا ينبغي ان يستبعد بعد الملاحظة والتأمل في طريقة المحاورات العرفية فان من
اخترع معجونا وسماه المفرح الياقوتي يتسامح في اطلاقه على الناقص جزءا تنزيلا له منزلة الموجود بل ولا يبعد
دعوى حصول الوضع له سيما اذا كانت علة التأثير الحاصل بالمركب التام حاصلا به ايضا كما او ما نافيه فيصير
مذهب القائل بالصحيح الذي ان الفرق بين القولين بعد توافقهما في ان الصلوة بحسب الوضع الشرعي مخصوص بذلك
المعجون التام ان القائل بالاعم يدعي حصول الحقيقة في الافراد الفاقدة له ايضا والقائل بالصحيح يقتصر في دعوى
ذلك على الافراد الصحيحة واذ قد عرفت ذلك فاقول ان الذي يقتضيه النظر الدقيق ان كلا من ارباب
هذه الوجوه والبيانات سوى البيان الثالث للاعم العرفي يجوز حمل معنى واحد وهو ان المسمى شرعي والتسمية عرفية
بمعنى ان الكل متفق على ان الموضوع له هو ما يقوم به الهيئة العرفية ويدور عليه ملاك التسمية ومناطها عند

اهل العرف

اهل العرف فمن قال بالاركان قال بها لما في نظره من كونها الملاك والمناط عندهم ومن قال بالاشتراك المعنوي
بينها وبين ابدالها قال به لما في فردية المشتملة على الاركان فقط فلصدق العرف عند وجودها وعدم غيرها
واما في فردية المشتملة على ابدالها فلاشتمالها عليها او لغير ذلك مما يقوم به ومن قال بالوضع لمعظم الاجزاء التي
يقوم به الهيئة العرفية يقول بالاركان لو كانت هي ما يقوم به الهيئة وبما قل منها لو كان هو ذلك وبازيد منها
كذلك فهو لا ينافي القول الاول غاية الامر انه قد عين ما يقوم به الهيئة وهذا القائل لم يعينه بل اكتفى باعطاء
القاعدة وكذا لا ينافي القول الثاني كما لا يخفى واما من قال بالوضع للمركب من جميع الاجزاء من حيث كونه جامعا للملاك
التسمية ومناطها فان المعلوم انه في صدد بيان القاعدة فلا يأبى قوله عن كل من الاقوال السابقة نعم يمكن افتراقه
عن الاول والثالث بان كلا منهما يلزمه مجازية الاطلاق على ما يشتمل على ازيد مما يقوم به الهيئة عرفا من
جهة عدم كون غيره ملحوظا في الوضع عند القائل بهما كما هو ظاهر تقريرهما بخلاف ذلك اذ لا يلزم عليه ذلك
التجوز وبذا يكون اسلم واولى منهما اللهم الا ان يكون مراد الاولين ايضا ذلك ويكون القصور في التقرير واذ قد
تنبهت بما ذكرنا علمت ان جعل الاعم الاركاني في مقابل الاعم العرفي كما لعله صدر عن بعض واستفدناه من بعض
اجلة اساتيدنا لعله تقصير في تصور دقايق المسئلة وتباعد عن ذوق طعمها ومغزاها وانظر في المقام
بعين البصيرة لعلك تجد ما ذكرناه حقيقا بالقبول فان المقام من مزال اقدام الفحول وكيف كان فلمن
يختار القول بالاعم ان يختار العموم الاركاني كما اختاره الفاضل المقدس قدس الله سره وصرح به في اواخر القانون
مدعيا ان ماهية الصلوة هي التكبير والقيام والركوع والسجود وان البواقي شروط لمطلوبيتها وايد ذلك بما اتفق
الفقهاء ان تلك الامور اركان بخلاف ما عداها وتوجد فرقهم في الكتب الفقهية بين الاجزاء المنسية حيث
اتفقوا على فساد الصلوة بنسيان الاركان ولم يتفقوا عليه بنسيان غيرها مضافا الى انه لا ريب في ثبوت الاشتراك
وصدقه في حق من اكتفى بالاركان ناسيا باقي الاجزاء وغافلا عنها ويرشد بهذا الى كونها الموضوعة لها والا فالاول لزم
ان يكون الوضع للمجموع المركب منها ومن سائر الاجزاء ويلزم عليه ان يكون الاطلاق على خصوص الاركان مجازا
مع انه حقيقي فتدبر واستظهر بعض من كلام المحقق وجه الثاني لكن يرد على وجه الاول انه لو كان الموضوع له

منحصرا في تلك الاركان اذ ربما يكون المشتمل على ثلثة منها صلوة حيث تنتفي المهية بانتفاء كل منها ولا يكون الاعم صادقا مع ان الامر ليس كذلك الثاني ان بقاء صدق الاسم مع انتفاء كل منها لا يرشد الى عدم اعتبار خصوص بعض الاركان في المهية لجواز ان يكون العرف متسامحا في اطلاق الاسم ح ومغمضا عن اعتبارات اياها فيها ولا يعتقد ذلك في نحو العرف مثلا ومرجعها في ساير المقامات ولا يوجب سقوطه عن الاعتبار في ساير الحالات اذ يحتمل ان بقاء الصدق وقتئذ انما هو من المسامحات العرفية وكذا يلزم التجوز في اطلاق الصلوة على المشتملة منها من ساير الاجزاء لان الفرض انه خلاف الموضوع له ويعد غاية البعد بل لا يمكن ان يتفوه ان الصلوة المشتملة على جميع الاجزاء الجامعة لكل الشرايط المحاذية لغاية الاداب ليست صلوة حقيقة بل مجازا وبالجملة يكون اطلاق الصلوة على هذه الصلوة باعتبار تضمنها الاركان المحدودة لا باعتبار المجموع من حيث هو وهو واضح البطلان كما يشهد به الوجدان وان قيل ان اطلاق الصلوة الموضوعة للاركان على الزايد عليها انما هو من باب اطلاق الكلي على الفرد نظرا الى ان الاركان المقيدة بكونها مع الاجزاء الزايدة فرد خاص لمطلق الاركان فيقال انه خلط بين الكلي والفرد والكل والجزء وما قيل انما يصح في الاول وما نحن فيه من قبيل الثاني حيث انه يطلق اللفظ الموضوع للجزء وهو الاركان على الكل وهو المهية الجامعة لها ولغيرها وهو مجاز قطعا لعدم تعقل كون الاكثر فردا للاقل فلا يجوز ان يحمل الاركان الاربعة على الاجزاء الخمسة بخلاف قولهم زيد انسان او حيوان وعلى وجه الثالث مضافا الى انه مبناه كون الاركان مدار صدق التسمية ولازمه انتفاء الصدق بانتفاء احدها وان اشتمل الباقي على بقية الاجزاء وبقاء الصدق مع وجودها وان لم تشتمل على شيء من الاجزاء غيرها وهذا مما يمنع القطع بفساده لانتفائه طردا وعكسا انه لا يخفى ان ذلك امر غير معقول اذ لا يعقل القدر المشترك بين الزايد والناقص على وجه يكون الزايد لتمام حقيقة ذلك القدر المشترك ولا تكون الزيادة من اجزاء الفرد وتوضيحه ان القدر المشترك بينهما تارة يراد به ان تكون الزيادة في الفرد الزايد داخلة في حقيقة الفرد خارجة عن حقيقة القدر المشترك وتارة يراد به ان تكون الزيادة داخلة في حقيقة القدر المشترك فتكون مهية واحدة تارة زايدة واخرى ناقصة والاول لو قلنا بامكانه ومعقوليته لا يلتزم به القائل بالاعم لان الصلوة الصحيحة المشتملة على الزيادة من حقيقة الصلوة عنده كالفاسدة والثاني غير معقول ضرورة

امتناع

امتناع اختلاف معنى واحد بالزيادة والنقصان وليس هذا مبنيا على امتناع التشكيك في الذاتيات حتى يقع انه لم يثبت ذلك كيف وقد ذهب جماعة من ارباب المعقول الى امكانه لانه باطل وان قلنا بامكانه بداهة وجود الفرق بين المقامين فان القائل بامكانه انما يقول به فيما كان الزايد بعينه من جنس الناقص ويكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك ومن سنخه بخلاف المقام فان الزايد مباين للناقص فالاستحالة ثابتة هنا بالضرورة من غير حاجة الى تجشم الاستدلال وتطويل المقال واذ قد عرفت ذلك فينبغي العدول الى العموم العرفي الا ان الايراد الوارد عليه اكثر واصعب مما ورد على العموم الاركاني لانه يرد على مبناه الاول مضافا الى استلزامه عدم توقيفية مهية العبادة كما لا يخفى الا ان يقع ان المراد من العرف الدخيل في تعيين الموضوع له ليس العرف العام بل عرف المتشرعة وعرفهم انما يعلم من الشارع للقطع بان معاني المتشرعة هي التي استعمل الشارع هذه الالفاظ فيها وعلمهم بها انما هو باستعماله فيها او بيانه اياها فالرجوع الى عرفهم لا ينافي التوقيفية فتدبر جيدا انه ان اريد ان اللفظ موضوع لمفهوم معظم الاجزاء الذي لا يختلف وذلك المفهوم باختلاف مصاديقه ففساده غني عن البيان بداهة ان لفظ الصلوة لا يرادف لفظ معظم الاجزاء وان اريد انه موضوع لمصاديقه فلا ريب في اختلاف تلك المصاديق بواسطة تبادل الاجزاء وجودا وعدما وح فاما ان يقع بان اللفظ موضوع لواحد من تلك المصاديق المختلفة بالتبادل واما ان يقع بوضعه للقدر المشترك بين تلك المصاديق واما ان يقع بانه موضوع لكل واحد منها على وجه الاشتراك اللفظي او على الوضع العام والموضوع له الخاص والاول بعد الاغماض عن سؤال تعيينه يوجب ان لا يكون اللفظ حقيقة في غيره صحيحا كان او فاسدا والثاني غير معقول ضرورة بطلان تبادل اجزاء مهية واحدة والثالث والرابع مما لا يلتزم به القائل بالاعم مضافا الى استلزامه ان يكون استعمال اللفظ فيما زاد عن معظم الاجزاء مجازا صحيحا او فاسدا والقول بكونه حقيقة فيما زاد يلزم الاشتراك اللفظي وهو مما لا يلتزم به والاشتراك المعنوي بين المعظم والتمام قد عرفت حاله ويجري ايرادا في ما يتخيل ويحتمل ان يكون مرادا منه لا يخلو من وجوه احدها ان يكون الموضوع له اقل ما يصدق عليه اسم الصلوة مثلا عرفا كالاركان فقط الثاني ان يكون اعلى ما يصدق عليه وهو الجامع لجميع الاجزاء والشرايط الثالث

ان يكون المتوسط بينهما كمعظم الاجزاء الرابع ان يكون جميع تلك المراتب اما على نحو الاشتراك اللفظي او المعنوي او
يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا والكل فاسد اما الاول فللزوم المجازية في اطلاق الصلوة على ذات
المرتبة العليا واما الثاني فلما ستعرفه في افساد البيان الثالث واما الثالث فللزوم تجوزين باطلاقها على دون
المرتبة العليا وعلى ما نقص عن الاعلى واما الرابع اى القول بالاشتراك اللفظي فلانه مع كونه خلاف الاصل يستلزم
القول بالفرعية للصلوة وهو قريب من البطلان واما الخامس اى اختيار الاشتراك المعنوي فلما عرفته من عدم
استقامة اثبات القدر المشترك بين الزائد والناقص مضافا الى انه لابد فيه من جهة جامعة وليست في المقام
موجودة ولا يجوز ان يكون الجامع ما يصدق عليه الصلوة عرفا للزوم الدور لان صدقها عرفا موقوف
على كونها موضوعة عندك لما تصدق عليه عند اهل العرف والفرض ان كونها موضوعة عنده موقوف على صدقها عرفا
عندهم وهذا دور ظاهر نظير الدور الوارد على المصوبة حيث ان ثبوت الحكم موقوف على فهم المجتهد وفهمه موقوف
على ثبوته والتفصي عنه بالتزام كونها موضوعة للاعم من الصحيحة ومما يقاربها في الهيئة عرفا لا يجدي لمكان قيد
عرفا وقد يدفع ان الجهة الجامعة هي احد المصاديق والافراد وليس بشيء لانه خلاف الظاهر المتبادر من الصلوة
بل المتبادر ان القدر المشترك امر متاصل في الوجود اللهم الا ان يدعى ان تعيين القدر المشترك والتعبير عنه
بعبارة غير لازم علينا لان في كثير من الموارد نعلم ان اللفظ مشترك معنوي ونعجز عن بيان القدر المشترك كما
ان الحسن مشترك معنوي بين معانيه المقررة ولا نعلمه ح واما السادس فلانه يلزم عليه ما لزم على سابقه
من القول بالفرعية ومحذور الدور اذ لو جعلت آلة الملاحظة ما يصدق عليه الصلوة عرفا كان الصدق
العرفي فرع الوضع وهو فرع الصدق ويرد على بيانه الثاني مضافا الى ما اوردناه على الاول انه
الا ان يجاب عنه بما عرفته ان القول بالوضع للمعنى لكن لا من حيث انه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعا للكل
التسمية راجع في الحقيقة الى القول بكون المسمى هو القدر المشترك بين الزائد والناقص وقد عرفت فساده
او لا نعقل ان يكون شيء مورد الوضع ولا يكون هو الموضوع له بالخصوص على وجه لا يكون له شريك
في ذلك من حيث تعلق ذلك الوضع الخاص به اللهم الا بالقول بانه من باب الوضع الخاص والموضوع له

العام

العام على عكس ما هو المعروف من الوضع في المبهمات الا ان ذلك ايضا غير خارج من الاشتراك المعنوي اذا كان الموضوع
له نفس العام ومن الوضع العام والموضوع له الخاص اذا كان الموضوع له مصاديق ذلك العام والاول كما مر غير مستقيم
والثاني مما لا يساعده شيء من كلماتهم في الادلة والاجوبة ولا دليل عليه مع ان القائل بالاعم لا ينفيه مما مضى وعلى بيانه الثالث
اولا انه يرجع الى مذهب الصحيح لاستلزامه عدم جواز الاخذ بالاطلاق للاعمي ايضا وثانيا ان الناقص جزءا
قد يكون صحيحا من واحد فاسدا من آخر ولا يعقل كون اللفظ حقيقة في الناقص من حيث كونه صحيحا ومجازا من حيث
كونه فاسدا وثالثا انه يستلزم التجوز في اطلاق اللفظ على ما نقص عن ذات المرتبة العليا ولو بجزء واحد الا
ان يدعى عدم الاستلزام لما مر في الوجهين وبما اشير اليه في كلام المقدس من ان الموضوع له وان كان تمام الاجزاء
والشرائط الا انه لا ينافيه الاطلاق على غيره على وجه الحقيقة لان بعض الاجزاء لا يمنع بانتفائه الكل ولا يوجب
انتفاؤه سلب اسم المركب عرفا كما في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فان انتفاء هذين الجزئين وامثالهما
لا يوجب مجازية في الباقي وفيه ما سمعته سابقا ومحصله انه خلط بين اجزاء المفهوم والماهية اذ بعد القول
بان الموضوع له هو جميع الاجزاء من حيث هو تكون الماهية عبارة عن مجموع تلك الاجزاء فح لا معنى لصدق
الاسم مع انتفاء جزء منها نعم يمكن ذلك بالنسبة الى اجزاء المفهوم التي تفهم من الالفاظ عند اطلاقها وهذا
مما لا مدخل له فيما نحن فيه لان كلامنا انما هو في اثبات الماهية والموضوع له لا في تشخيص المفهوم والمثال
المذكور لا يطابق المدعى على ما عرفت بيانه وجريان المسامحة العرفية الى البين قد علمت ما فيه فيما مضى
ودعوى ان هذا الاطلاق عند اهل العرف ليس من باب المسامحة بل انه على سبيل التحقيق غير مسلمة ويشهد
اليه ملاحظتهم في كيل الاعيان النفيسة ووزن الجواهر العزيزة كالذهب والفضة دون غيرهما كالشعير
والحنطة **تنبيه** لو كان المراد من الاعم كون الالفاظ موضوعة للقدر المشترك بين الصحيح والفاسد
بل دار الامر بين الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز فان بنى على ترجيح الاول تعويلا على الغلبة فهو
والا فالواجب هو التوقف لعدم ما يوجب التعيين من الاصول ولا متيقن في البين لان كون الصحيح مورد
الوضع بخصوصه امر حيث كونه فرد القدر المشترك محل التردد هذا مع الاغماض عن شرط ترجيح الاشتراك

او التوقف عنده ورود الامر بهما والا فالترجيح للثاني من دون توقف لعدم كون هذا الشرط معتبرا وتباينا بما
يبين هذا الحمل وعلى القول بان مورد الوضع هو الصحيح لكن مناط التسمية موجود في الباقي باعتبار الاشتمال على معظم الاجزاء
او دعوى المسامحة في الاطلاق على الفاسد فالاول يوافق القول بالاعم اذ المطلوبية تعلق الوضع بالصحيح وكون
المناط في التسمية امرا اخر غير معلوم كان ثبوت المسامحة موقوف على الدليل وعند الشك فيها يقتضي بالاول فتبصر
واذ قد قرع سمعك هذه الكلمات الوافيات فعليك بالتامل التام في المقام فانه من مزال الاقدام ومزالق الافهام
والله تعالى هو الهادي الى سواء الطريق وفي الغربة والوحدة خير رفيق صاحب قوله والحاصل انه لاريب آه
اورد عليه بعض الاعاظم بان هذا الكلام غير مفهوم المعنى سيما مع ذهابه الى القول بالاعم فانه ان اراد ان المهيات
المحدثة من الشارع التي استعمل الشارع فيها تلك الالفاظ متصفة بالصحة لا غير او لا يحدث الشارع امرا فاسدا فهذا هو عين
القول بكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء الصحيح مع الاشارة الى دليله وان اراد ان المهيات التي احدثها الشارع
متصفة بالصحة قطعا فالشارع على القول بالاعم لم يستعمل تلك الالفاظ فيما احدثه وانما استعملها في شيء آخر اعم منه
كما ترى ومع ذلك فالعبارة لا تفي بذلك لان اعتبار الحيثية في الامر في قوله للامر بالمهية من حيث انه امر بها المهية
غير مفهوم الجهة والحاصل ان الكلام في ان ما احدثه الشارع وقرره من تلك الطبايع الجعلية وعبر عنها بتلك الالفاظ
الخاصة بل هو خصوص الصحيح او الاعم منها ومن الفاسدة وان حكمنا بان مطلوب الشارع هو قسم منها بعد قيام الدليل على
فساد بعضها فهذا عين المتنازع فيه في المقام فكيف ينفي عنه الريب في بيان محل الكلام هذا كلامه رفع مقامه
وقال في موضع آخر ومن غريب الكلام ما وجدته في كلام بعض الاعلام حيث انه جعل مما نفى الريب عن كون
المهيات المحدثة امورا مخترعة من الشارع فان لا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير يعني انه بحيث لو
اتى به على ما اخترعه يكون موجبا للامتثال للامر بالمهية من حيث انه امر بالمهية ونص لفظه على انه اذا وضع
الشارع اسما لهذه المركبات او استعملها فيها لمناسبة فهو يريد تلك المهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور وبعد الجعل
كله ذهب الى كونها اسامي للاعم فيكون الموضوع له او المستعمل فيه هو الاعم وهل هذا الا تدافع بين وتناقض
ظاهر انتهى اقول الظاهر ان مراد الفاضل المتوهم دعوى ان للصلوة مثلا اجزاء هي اركان مقومة لها

محققة

محققة لمهيتها لا تنالها الا بها وهي فاجزاء اخرى محصلة لمطلوبيتها فلو اكتفى المكلف بالاتيان بتلك الاركان لكان
آتيا بالمهية وممتثلا للامر بها من حيث هو امر بها وكان ما اتى به متصفا بالصحة المهيتية وان لم يكن ممتثلا
من جهة عدم اتيانه باجزاء بها نيطت المطلوبية وخروجه عن عهدة التكليف بالمرة ولم يكن ما اتى به متصفا
بالصحة المطلوبية ولو اتى بتلك الاجزاء ايضا حصلت الصحتان معا فالحاصل انه لا ريب ولا كلام في
كون القسم الاول من الاجزاء ملحوظا في الوضع لان صدق المهية منوط بها فلا يتعقل القول بالاعم بالنسبة
اليها اصلا وانما الكلام في القسم الثاني الذي لا يكون عدم الاتيان به مخلا بصدق المهية ورافعا لحصول
الصحة من جهة الاتيان بالمهية وحرضا تبيين اشعارا باختياره الاعم الاركاني مضافا الى تصريحه به في اواخر
المبحث هذا هو توجيه كلامه بالنسبة الى القول بالاعم بملاحظة الاجزاء وقد اشار اليه في تحرير الوجه الثاني
واما توجيهه بالنسبة اليه بملاحظة الشرايط فقط فهو ما اشار اليه في تحرير الوجه الاول ومحصله انه لا يلزم
من صحة المهية من حيث هي صحتها باعتبار الشرايط فان من اتى بجميع اجزاء الصلوة ولم يأت ببعض شرايطها
كالطهارة فقد اتى بالمهية الصحيحة بالنظر الى نفسها الفاسدة بالنظر الى شرايطها فقد ظهر من جميع ذلك وجه اعتبار
الحيثية وانه يحتاج اليه وان قوله ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير وقوله بعد ذلك فهو يريد تلك المهية على
الوجه الصحيح لا يكون اقرارا بمذهب الصحيحي فان هذه هي الصحة من حيث المهية والتي يعتبرها القائل بالصحيح هي تلك مع
الصحة باعتبار باقي الاجزاء والشرايط ومحصل الجواب هو اختيار الشق الاول من شقي ترديد المورد وان الصحة
باعتبار المهية لا تنافي الفساد باعتبار المطلوبية وتجتمع معه ومع الصحة باعتبارها ايضا فليس هذا اقرارا بالوضع للصحيح
وظهر ايضا انه لا تناقض بين كلامه هذا وذهابه الى القول بالاعم اذ لا تدافع بين القول بوضع الصلوة للاركان
وجعل مهيتها عبارة عنها واعتبار الصحة فيها وبين القول بكون وضعها للاعم بالنسبة الى غيرها بقي هنا شيء
وهو انه لعلك تتوهم المنافاة بين استظهاره العموم الاركاني من كلامه هذا واستظهاره العموم العرفي من قوله
مبني كلام القوم على العرف آه على ما سمعته سالفا فنقول في دفع هذا التوهم تاكيدا لما سمعته منا سابقا ان تسمية
هذا بهذا وذاك بذاك انما هي مجرد اصطلاح وليس الامر بان يكون بينهما مغايرة حقيقية بداهة اجتماع كل منها

مع الآخر وصدقه عليه الا ان يقال ان الاركان التي هي الموضوع لها لفظ الصلوة في تقرير الاعم الاركاني هي الموضوع لها
في تقرير الاعم العرفي لانها عمدة الاجزاء عند اهل العرف فان شئت فتمم القول بانها الموضوع لها في الاعم بالعموم الاركاني
وان شئت فتمم القول بالعموم العرفي بل غير ذلك اذ ان شئت فتمم القول بمن قال بالصحيح الاركاني وان شئت فتممه
في القول بالصحيح العرفي لان الكل صحيح ولا مشاحة في شيء من الاصطلاح **قوله** لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف لوجهين اه
اورد عليه بعض الاعاظم بان في كلامه اضطرابا لا يخفى على الناظر فيه حيث انه لما ادعى القول القول بوضع الالفاظ
للاعم من الصحيح الجامع لجميع الاجزاء والشرائط بحيث يعم صدقه حال انتفاء الجزء او الشرط مشكلا فقرر النزاع تارة في
الاعم بحسب الشرائط دون الاجزاء فجعل مدلول اللفظ على القول المذكور هو المستجمع لجميع الاجزاء من غير اعتبار اجتماع
الشرائط ونص على هذا معتبرة في الصحة خاصة وتارة فالقائل بالوضع للصحيح والقائل بالوضع للاعم متوافقان في اعتبار
استجماع الاجزاء وانما التفاوت بينهما في اعتبار الشرائط واخرى عمم النزاع في الكل ودفع الاشكال المذكور بان جميع
كلام القوم على العرف الى آخر ما ذكره وانت خبير بان تخصيص النزاع بالشرائط خلاف ما هو المعروف بل خلاف ما
هو الواقع في المقام ومن الغريب انه قرر النزاع اولا في الاعم من الجزء والشرط ورجح ما ربما يظهر من بعضهم من التفصيل بينهما
وقد تقدم فلا وجه لتقرير النزاع على الوجه المذكور وتفسير قول القائل بالاعم بما ذكره بهذا كلامه رفع مقامه اقول
يمكن دفع الاضطراب بانه لم يقرر النزاع اولا في الاعم من الجزء والشرط ولم يعينه فيه بل الذي ذكره اولا انما هو
مجرد التنبيه على معقولية النزاع بالنسبة الى الاجزاء ودفع توهم عدم معقوليته ثم قرره مرة بملاحظة الشرائط
فقط واخرى بملاحظة الاجزاء لكنه نعم يبقى ان اختصاص النزاع بالشرائط خلاف ما هو المعروف ولعل
بما في طي الوجه الاول انما هو بملاحظة توهم هذا المتوهم فتدبر **قوله** اسم للاركان المخصوصة كان الاولى ان يقول
اسم للمركب من جميع الاجزاء لان الغرض في هذا الوجه كون الاجزاء مقومة منها من جهة اعتبارها في الوضع وانما
الكلام في خصوص الشرائط **قوله** ولا يحصل الا مع العلم اه حصول الموضوع له ليس متوقفا على العلم باجتماعه
الشرائط ضرورة كونها خارجة عن ماهية المشروط فالاولى ان يقول فلا بد من العلم بحصول الموضوع له جامعا للشرائط
الصحة والا يحصل اه **قوله** لان مجرد صدق الاسم عند الشك اه مشروح ذلك في الحاشية بان احداث الهيئات ووضعها

من الشارع لا تنحصر ثمرتها في الامتثال والتقرب اذ قد تكون لها ثمرات اخرى ككونها علامة للمسلم وسببا لمزيد
شوكة الاسلام وغيرها فيتم ان الصدق عند الشك قد تكون فائدته غير المطلوبية فيتم ان يكون الاطلاق ورد تنبيها
على الوجه الاعم وكذا في كلامه هذا كلام قد سمعه في طي الادلة الخ **قوله** فبعد الندب بذلك يصح على مذهب الاعمي
دون مذهب الصحيحي لعدم معلومية صحة صلوته والحال انه لا بد في الامتثال عنده من احراز صدق الاسم كونها
صحيحة واورد على هذه الثمرة بان مطلوب الناذر ليس الا الصلوة الصحيحة فلا بد له في تحصيل الامتثال من العلم بثبوتها
ومن المعلوم ان ثبوت الصحة في مثل هذه الصلوة غير معلوم فيكون عدم بر النذر باعطاء هذا المعطي على المذهبين سواء
فكيف تكون هذه المسئلة ثمرة النزاع بينهما وفيه انه وان لم يحصل هنا العلم القطعي بصحة هذه الصلوة في نفس الامر
لكن عدم العلم بفسادها كاف في البراءة عن النذر بلحاظ ان فعل المسلم محمول على الصحة وان كان حمل فعله عليها
لا يثبت الصحة الواقعية لكنه يثبت الصحة الظاهرية العلمية اعني صحة اعطاء المنذور لهذا المعطي وهي كافية لهذا
الناذر في حصول البراءة ونظير ذلك انه لو مررت برجل فتكلم بما لا تعلم انه شتم لك او سلام عليك فليس لك
حمل كلامه على الشتم لعدم علمك به ثم مع ملاحظة الصحة في فعل المسلم غاية الامر انه لا يجب عليك رد السلام
بمحض احتمال تسليمه **قوله** ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين اي كونها مصداقا للاسم وكونها مامورة
بها مطلوبا بها الامتثال وقد ذكر التفاوت بالنسبة الى الاول بقوله وتظهر الثمرة فيما لو نذر اه وبالنسبة
الى الثاني بقوله وتظهر الثمرة فيما لو ارتد اه **قوله** يتم المقصود اي اثبات المطلوبية والصحة لمكان صدق
الاسم فانه وان كان اعم من افادتها على ما ذكرنا سابقا من ان بين الصلوتية والمطلوبية على مذهب
الاعمي عموما مطلقا الا ان هذه النسبة لا تستلزم افتراق الاعم عن الاخص دائما بل يكفي ذلك فيما
احيانا كما في الصلوة الخالية عن الطمأنينة او السورة في احدى السجدتين او احدى الركعتين ففي
فرض صدق الاسم مع الشك في جزئية شيء يتم الحكم بالصحة على هذا المذهب بل لا وجه للحكم بالفساد
بخلاف المذهب الآخر **قوله** اسامي للاعم بالمعنيين نسب هذا القول الى جمع من الامامية منهم
ومتاخريهم كسيدنا المرتضى في بحث دلالة النهي على الفساد والعلامة اعلى الله مقامه في غير موضع

من النهاية وولده في الايضاح والسيد عميد الدين في البحث المذكور من المنية والشهيد الثاني في روضه وتمهيده
في بيان الالفاظ التي يجب حملها على المجاز وسبطه في المدارك والمحقق الشيخ علي في الجامع وشيخنا البهائي في الزبدة والكاظمي في
في بيان ما يمكن وقوعه على وجهين وفي باب ما الحق بالمجمل ولعل هذا منه في شرحها وسيد الرياض وابنه وغيرهم
ومن العامة لابي عبد الله البصري والبدخشي وصاحب المنهاج والعضدي في رد حجة الغزالي على ان
ما لا معنى شرعي له لا يحمل عليه في المنية حيث قال والجواب ان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا بل ما يسميه الشرع بذلك الاسم
من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلوة صحيحة وهذه صلوة فاسدة وفي موضع آخر منها وقد يتوهم ان هذا لو
لو لم يكن قول الكل فلا اقل من كونه قول الجل ومذهب الاكثر لما هو المشهور في الالسنة والمذكور في الكتب
المتداولة ان الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعهودة وهو لا يتم الا على القول بالاعم وبناء على
كونها اسما للصحيح وقد يقال ان نسبة ذلك لاهل الاعيان يكذبها العيان وكفاك ملاحظة جملة من كتبهم
المعبر فيها بدل الاركان بالافعال او الركعات نعم هو مذكور في بعضها وبناؤه اما على ان المراد هو التنبيه على
مجرد المغايرة بين المعنى اللغوي والشرعي او على تعميم الاركان بحيث تشمل غيرها او على الغفلة او على قول
قائله بالاعم هذا واما القول بالصحيح فينسب لجماعة من الخاصة والعامة فمن متقدمي الخاصة السيد والشيخ
في باب ما الحق بالمجمل من الذريعة والعدة وهو الظاهر من التبيان عند تقسيم معاني القرآن حيث قال وثالثها ما هو
مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا كقوله تعالى اقيموا الصلوة ونحوه فان تفاصيل اعداد الصلوة وركعاتها
لا تعرف الا بالوحي الالهي والبيان النبوي والعلامة في باب الملحق بالمجمل من النهاية وفي موضع من المنتهى و
في القواعد في بحث نذر الصلوة والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد في القواعد واشتهر لوجوب[؟]
المنع فيه وستعرف كلامه والشهيد الثاني في المسالك في بحث قبض المسجد الصلوة فيه وذهب اليه من [illegible]
متاخريهم سيدنا بحر العلوم والشيخ الاجل صاحب هداية المسترشدين واخوه الامجد صاحب الفصول والشيخ
الماتن مدظله وغيرهم من الفقهاء والاصوليين وممن شرفنا الله بالحضور في مجلس تدريسه شيخنا الاجل الاعظم
اطال الله بقاه ومن المجازمة[؟] وقاه والشبل في الخبر مثل الاسد ومن العامة لابي الحسين البصري وعبد الجبار

احمد والآمدي والحاجبي وعن الاسنوي حكايته عن الاكثرين وعن المحصول حكايته عن الاكثرين القول بحمل النفي
الوارد على الاسماء الشرعية كقوله لا صلوة الا بطهور على نفي الحقيقة لا اخبار صاحب الشرع به واما القول بالوضع
لجامع جميع الاجزاء من غير اعتبار الشرائط في الوضع فهو محكي عن البعض وقد سمعته سابقا وسمعنا من بعض تلامذة
شيخنا انه مال اليه شيخنا وما حققناه ذلك منه فوائده[؟] كما يظهر من تتبع الاخبار الظاهر ان المراد بها في كل جزء
بني الاسلام على خمس الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك وغيرهما مما اطلق فيه
اللفظ على المعنى الفاسد والروايات المستفيضة المتضمنة للامر باعادة الصلوة عند حصول بعض المنافيات
فانها عبارة عن الاتيان بالفعل ثانيا بعد الاتيان به اولا فيكون المراد بها المعنى الاعم اذ ليس الامر هنالك
باعادة الصحيحة وعلى قياسه الكلام في ساير الالفاظ وبالجملة لما كانت الاعادة عبارة عما ذكر فان قلنا
بكون الصلوة موضوعة للماهية الصحيحة يلزم ان تكون الصلوة من غير ركوع مثلا صحيحة والا لم يكن الاتيان بها
ثانيا اعادة وهذا بخلاف ما اذا قلنا بكونها موضوعة للاعم فان صدق الاعادة ح ظاهر ضرورة تكرر
الماهية بتكرر الافراد ولا يقدح في ذلك كون احد الفردين فاسدا والآخر صحيحا فان شيئا من الصحة والفساد
غير داخل في حقيقة الفردين واما عدم صدق الاعادة على الاول مع كون الثاني به اولا فاسدا فلان
الصحة اذا كانت ماخوذة في الماهية يكون الفرد الفاسد والصحيح فردا كليين مختلفين في الحقيقة فلا يتحقق
باتيان الثاني اعادة الاول واستلزام التجوز في لفظ الاعادة مع كثرة ورودها في الاخبار والفتاوى خلاف
الاصل لا يرتكب الا للدليل وكذا استعمال الفاظ العبادات في مقام الامر باعادتها في المعنى الاعم مجازا حيث يكون
التجوز فيها دون لفظ الاعادة والحاصل انه ان قلنا بالوضع للصحيح يلزم اما القول بصحة العبادة الفاسدة
او القول بالتجوز في لفظ الصلوة او في لفظ الاعادة ومن الاخبار قول امير المؤمنين ع في صحيحة من دان بكلمة
الاسلام وصام وصلى حلال لكم اذا ذكر اسم الله عليه ونحو مما استعمل اللفظ فيه في المعنى الاعم فان من المعلوم[؟]
ان جميع صلوات من دان بكلمة الاسلام ليست صحيحة بل اكثرها فاسدة جدا ومع ذلك فقد اطلق ع الصلوة على
صلواتهم اطلاقا يشمل على صحيحها وفاسدها والاصل فيما يستعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر

المشترك بينهما وقوله اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة فان ظاهر العطف قاض بالمغايرة وتحقق مفهوم
كل منهما بدون الآخر وقوله الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود فان ظاهر العبارة تحقق المهية بذلك
هو بيع النقد والقد لا غير ذلك مما ورد ويمكن المناقشة في الكل اما الاولان فستعرف مافيها عند ذكرها ونقول هنا
اجمالا ان مجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة ولا غرو في الحكم بالتجوز بعد قيام الادلة وبذا يجاب عن الثالثة ويكفي في
صدق الاعادة عرفا مجرد سبق العزم على الفعل والتشاغل ببعض اجزائه ولا يختص بما اذا وقع الفعل كاملا
الا ترى ان من صلى ركعة من الظهر مثلا وشك بين الركعة والركعتين او طرء غيره من المفسدات يقال له اعد مع
ان ما اتى به لم يكن مصداقا محققا من مصاديق الصلوة ونظير ذلك واقع في غيرها من الالفاظ فتقول ضربت
زيدا وصعدت الجدار ولم يقع الضرب والمسح الا على البعض منهما وستسمع ما في الرابع عند ذكره واما الخامس فقيد
لا دلالة فيه على ذلك بوجه لظهور مغايرة الشرط المشروط وليس يدعي القائل بوضع الصلوة للحق اندراجه
في مسمى اللفظ كما قد يتوهم فان قلت اذا حكم بوجوب الصلوة فقد دل على وجوب الشرط في مسماها فاي فائدة
في ذكره قلنا اولا ان التلفظ بامثال هذا الكلام ديدنه جارية فيما بين الناس من الخواص والعوام كقولهم
السلم واصعد السطح مع كون الامر بالصعود مغنيا عن ذكر النصب وثانيا انه يمكن ان يكون في التصريح بالحكم
زيادة دلالة على المقصود اذ قد يخفى الحكم بالوجوب لعدم اندراجه في الدلالات اللفظية وثالثا انه يجوز ان
يكون فيه دلالة على عدم وجوب المقدمة قبل تعلق الوجوب بذيها او لو لاحظت المحاورات العرفية تجد
فيها ورابعا ان المدعى اولا هو وجوب الطهور وهو لا يغني عن الحكم بوجوب الصلوة ولو كان الامر بالعكس لكان
ربما حصل الاغناء واما السادس فقيه اولا ان ظاهره اندراج الطهور في الصلوة ولا يقول به المستدل ولا
وثانيا ان ظاهره عدم صدق الصلوة بدون الطهور ولا يقول به القائل بالاعم اركانيا او عرفيا فهو للاول
على الوضع للحق اقرب وثالثا انه غير مشتمل على ساير الاركان وساير الواجبات وظاهره حصر الاركان في الثلث
وتحقق المهية بالثلاثة ولا يرتضيه كل من الفريقين فلا بد من تنزيله على بعض الوجوه المصححة ومثله لا ينهض حجة
في مقام الاستدلال **قوله** عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته الخ قيه ان عدم صحته عن مجهول الفساد

والصحة

والصحة انما هو لظاهر الحال وعليه مدار نظام العالم وعيش بني آدم مع انه لا يلزم القول بالصحيح صحته عند افراده انما
يلزم عليه هو التوقف من الحكم باحد الامرين واما صحة السلب فكلا وان عدم صحته عن معلوم الفساد فغير
مسلم لان اهل العرف لا يزالون يسلبون عنه العبادة عند التحقيق والنظر الدقيق وانصف من نفسك انهم هل
يحكمون فيما اشتغل بالفريضة لا الى القبلة مع عدم الطهارة ووجود الجنابة واخراجه في كل دقيقة ما يجزيه بانه
يصلي وهل يتاملون في الحكم بانه لا يصلي فما يجري منهم من العدم انما هو ناش عن المسامحة بل لا يخفى
انه لا يصح السلب عندهم عن الصلوة التي تنقص واحدا من اركانها مع انها ليست بصلوة حقيقية عند الاعمي
فسقط ما قيل ان الاول في عدم صحة السلب ان لا يكون ناشيا عن المسامحة للغلبة ولو كان الغالب فيه التسامح
لما امكن التمسك به لاثبات الحقيقة ابدا **قوله** وتبادر القدر المشترك منها فان من اخبر بان زيدا
يصلي لا يفهم منه الا انه متشاغل باتيان هذه المهية من غير دلالة على كونها حق اوقف ولذا لا يكذب لو ظهر
فسادها ولا يعد منا قضا للكلام السابق ولا ردا فيا الظاهر لو اخبر بعد ذلك بان صلوته تلك كانت
فاسدة وفيه اولا انه اشتباه نشأ من مسامحات اهل العرف وثانيا انه يمكن ان يدعى ان تبادره انما
هو لعلمهم بعدم كون جميع صلواتهم صحيحة فافهم وثالثا ان القرينة الحالية في مقام الاخبار قائمة على عدم ارادة
خصوص الصحيحة وهي تعذر الاطلاع على السرائر وكثيرا ما يكون المقصود بالاخبار عنها بيان حال الفاعل
من تلبسه بتلك الافعال وتشاغله بها من غير تعرض لبيان الصحة والفساد وسيأتي زيادة التحقيق في
بيان تبادر الصحيح **قوله** لزوم القول بالف مهية الخ توضيح الكلام انه لا شك ان الصلوة تختلف احكامها
بحسب اختلاف احوال المصلين فلها بالنسبة الى الحاضر اجزاء وبالنسبة الى المسافر اجزاء وكذا بالنسبة الى القادر والعاجز
على اختلاف مراتب العجز وكذا بالنسبة الى المتذكر والساهي على اختلاف انحاء السهو وكذا بالنسبة الى الشاك وانما
على اختلاف المراتب بالقدرة والعجز والسهو والنسيان فتحصل بملاحظة ذلك ماهيات كثيرة غير محصورة مختلفة
في المقومات والاجزاء والشرائط المعتبرة فان قيل بكون الصلوة اسما للجامع جميع تلك الاجزاء والشرائط لزم
خروج الباقية عن الصلوة حقيقة فيكون اجزاؤها عن الصلوة لنيابتها عنها وبذا ما لا يلتزم به وان قيل

بوضعها الكل من تلك الحقائق المختلفة الخارجة عن حد الاحصاء لزم القول بثبوت مهيات متعددة متباينة لها فوق

حد الاحصاء وهذا باطل لوجوه الاول ان ارتكاب ان يلتزم مهية واحدة خلاف مقتضى الاول فضلا عن الف

فصاعدا الثاني انه خارج عن الطريقة الدائرة في الاوضاع اجنبي عن الادلة الثابتة بين الواضعين حيث انهم

لا يثبتون في مقام الوضع مهيات عديدة لا تحصى ان يجعل لكل منها موضوعا لا بوضع مستقل بل التسمية

ووضع الالفاظ بازاء المعاني انما يكون بعد تعينها وتميزها حين الوضع من اول الامر من غير توقف على امور

وحصول شيء والمفروض في المقام خلافه الثالث انه يلزم عليه تعيين افراد معينة واجزاء مشخصة للاتيان بها

حين نية الصلوة بان ينوي الاتيان بالسورة والاتيان بالقنوت وغيرهما لان المفروض ان مهية الصلوة التي يجب

فيها السورة غير مهية التي لا تقرء فيها بل غير مهية التي يقرء فيها غيرها ويلزم عدم جواز ترك ما تعلق به القصد من اجزاء

الصلوة وعدم جواز العدول عنه الى غيره وهذا كله مما لم يفت به احد وكذا الحكم بصحة الصلوة الواقعة في مسجد الكوفة

فيما لو نوى القصر او لا وشك في الركعة الثانية بعد اكمال السجدتين بين الاثنتين والثلاث فعدل الى الاتمام

فانه يكون شكا واقعا في الرباعية وبالجملة لا بد على هذا القول ان ينوي المكلف اولا الصلوة التي هي تكليفه

لا غير من احدها وتعدد مهياتها وح فيجب ان ينوي اولا من نسي التشهد مثلا في الركعة الثانية تلك الصلوة

الناقصة وهو بديهي الفساد ولو قيل انه ينوي الصلوة التامة اولا فكيف يجزي عند غيرها نواه وكيف يجزي

قصد مهية معينة عن غيرها مع وقوع الثانية من دون نية وقصد الناقصة في الاثناء كيف يجزي مع دخول

فيها بغير قصدها واذ قد عرفت ذلك فسقط عدم تسليم بعض مدققي الافاضل بطلان هذا الاخير قائلا

انه لم يقم عليه حجة وبينة وتبين من ذلك انه لا يلزم القائل بوضعها للاعم ان يدعي على هذا اسم لما يقبل الصحة و

الفساد والزيادة والنقصان ولا يتفاوت فيه الحال ولا يرد عليه الاشكال اذ تلك الزيادات والنقيصات

انما هي من طواري المهية وعوارضها ولا اختلاف في المهية بحسب اختلافها فلا مانع من التسمية ولا اشكال في

تصحيح النية اقول نختار الشق الاول من الترديد ولا نبالي بلزوم كون المهية الغير الجامعة بدلا عن الصلوة

الحقيقية كما عرفته في الكلام على ان المراد بالاجزاء هل هو الشخصية او النوعية واجاب بعض مدققي الافاضل

بان مجرد كون الصلوة اسما للكل لا يوجب اختلاف تلك الاقسام بحسب المهية لجواز ان يكون الاختلاف فيها

بحسب العوارض الطارية على مهية واحدة وهي مهية الصحيحة وتفصيله ما اخذ عنه وهو ما افاده بعض الاعاظم

قائلا انه لا يقول احد باشتراك الصلوة لفظا بين تلك الخصوصيات وان هناك مهيات عديدة متباينة خارجة

عن حد الاحصاء بل انما يذهب القائل بالصحيح الى وضعها للقدر الجامع بين الجميع ويجعل تلك الاختلافات

اختلافا في الافراد والخصوصيات ويقول بكون نفس المهية امرا قابلا لتلك الزيادات والنقيصات على ما

يلتزم به القائل بكونها للاعم غير انه يعتبر خصوصية زائدة على ما يقول به القائل بالاعم وهي كون تلك المهية

مقربة الى الله تعالى فان تلك الاختلافات قد تكون على نحو يوجب خروج العمل عن قابلية التقرب وقد لا تكون

كذلك فيجعل الموضوع له هو تلك المهية مقيدة بذلك ليخرج الاول عن المسمى وهذا التقييد ان لم يوجب زيادة

تعيين المسمى فلا يزيده ابهاما حتى يكون قبل التقييد به ماهية محدودة معينة الحدود والاجزاء وبعد التقييد

ماهية مبهمة غير متعينة ليتوقف تعيينها على ملاحظة تلك الخصوصيات اقول ليس في هذا الجواب الا الالتزام

منه بكون لفظ الصلوة مقولا على تلك الافراد المتغايرة بالاشتراك المعنوي وقد عرفت في بيان المبهم

الثالث ما فيه هذا وايضا على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك قلت بعض مدققي الافاضل

هذا الايراد على القائل بالاعم حيث قال لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للصحيح كان لها وجه ضبط في المعنى

الموضوع له كالصحيح او المبرئة للذمة او المطلوبة لله او نحو ذلك واما اذا كانت موضوعة للمعنى الاعم لم يكن

لها وجه ضبط بحيث يمكن تعقل صحة ان تكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها وقد تقدم على هذا وجه ضبط

متعقل لها على هذا القول فان كل من التعبير العرفي والاركان على ما عرفت بيانه سابقا وقد اخذ اعلى الله مقامه

عن بعض الاعاظم الذي يظهر من كلامه الثاني ورود الايراد وارد على الاعمي فقط وآخر انه عرف لها الوجه

وان اجاب عن وجه على الصحيح والانصاف ان وروده على الاركاني مما لا ريب فيه قال بعض افاضل مشايخنا

انا نلزم من قال بوضعها للاعم بذلك ونطالبه بالمهية الجامعة فان قال هي الاركان المعلومة اوردنا عليه صلوة

الاحياء وان قال او ما قام مقامها اوردنا عليه صلوة الناسي وان قال هي اعمال مشروطة بالطهور والستر

والاستقبال أورد علينا انه مشترك بين القولين وليس للصحة خصوصية في البين هذا كلامه رفع مقامه فنقول قيل
بالاسم العرفي فيمكن ان يوجه انه لا يرد الا على الصحيح لانه لما فرض لمذهبه وجه ضبط كما سمعته كان هذه الجهة جامعة
بين الافراد فيقال عليه بل الامر بالتام بان ما في بهذه الجهة الجامعة في ضمن اي فرد شئنا كما هو مقتضى الامر بالطبيعة
او انه امرنا بالاتيان بها الآن كالامر للمكلفين مكلف بايجادها في ضمن فرد مخصوص به معين له وكما حاصل ان
كلا منهم مامور بحسبه والمطلوب من هذا غير المطلوب من ذا فان اختار الاول لزم كون الحاضر مختارا في اختيار صلوة
المسافر وبالعكس وهكذا وان اختار الثاني كان منا استفاده من الاجزاء صنف لا دخل في اصل تركيب الماهية صنف
هو اجزاء المطلوب وعلى هذا يكون هذا المذهب عين مذهب القائل بالاعم وان لم يقل بالاشتراك المعنوي بل
قال بالاشتراك اللفظي لزم المحذور المذكور وقد لا يلزم ذلك على مذهب الاعمي لانه يقول ان ما وضع له الصلوة
هو ما يسمى في العرف صلوة فيكون هذا قدرا مشتركا بين افرادها ولا يلزم كون كل فرد منها مجزيا في حق كل
من المكلفين لان الشارع قد طلب من كل منهم ما لم يطلبه من الآخر وهذا هو معنى ان لماهية الصلوة اجزاء وكونها مطلوبة
اجزاء امر ثم يرد عليه محذور من الاداء المذكور سابقا وغيره وهو كلام آخر قوله مع ان الصلوة شيء آه
يحتمل ان يكون هذا الكلام اشارة الى نقض آخر على القائل بالصحيح وتحصيله انه يلزم على القول بدخول اعتبار الشرائط
في التسمية مع ان الصلوة شيء وهي اشياء اخر وان الظاهر ان لكل منها اسما مستقلا وانه لا دخل لاعتبار الشيء
في التسمية في اشتراط شيء به بمعنى ان مجرد كون الشيء مشروطا بشيء لا يستلزم كون ذلك الشرط معتبرا وملحوظا
في تسمية هذا المشروط فيكون مآل الكلام الى ما نقل عن العضدي من انها لو كانت موضوعة للصحيح لزم دخول
الشرائط في مفاهيم تلك العبادات فلا يبقى فرق بين اجزائها وشرائطها لاندراج الجميع اذن في مفاهيمها
وهو فاسد بالاجماع واجاب ما ذكره بعض الاعاظم اولا انه فرق بين بين اخذ الشيء جزءا من المفهوم
قيدا فيه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا واقصى ما يلزم في المقام هو الثاني والفرق بينه وبين الجزء
في كمال الوضوح وان اشتركا في لزوم الالتفات اليهما عند تصور المفهوم على سبيل التفصيل وبذلك يفرق الحال
بينها وبين الشرائط العقلية الخارجية مما لا يمكن حصول المطلوب في الخارج الا بها حيث انه لا يلزم الالتفات اليها

الا

من قصد المشروط بها اصلا وثانيا انه لا يمكن ان يوجه ان الحال في هذه الشرائط لعله كالشروط العقلية اذ لا يلزم من
القول بوضعها للصحيحة ملاحظة الشرائط اصلا ولو بكونها قيدا في الموضوع له اذ قد يكون الملحوظ في الوضع هو تلك
الاجزاء من حيث كونها حسنة مطلوبة او من حيث كونها مبرئة للذمة ونحو ذلك فغاية الامر انه لا يمكن وقوعها
في الخارج الا مع اجتماعها للشرائط ولا ربط لذلك بالالتفات الى الشرائط بتوسطها هذا ويحتمل ان يكون من تتمة بيان
عدم لزوم شيء من ذلك على القول بالاعم كلزومه على القول بالصحيح فيكون محصله انه يلزم عليه القول بالفرعية
للصلوة باعتبار الشرائط لعله كلزومه باعتبار الاجزاء الا ان تخيل لزومه باعتبار الشرائط ناش من تخيل دخولها
في المفاهيم على القول بالصحيح فيكون مرجع هذا الاحتمال الى الاحتمال الاول الذي ريم به النقض على هذا القول بهذا
التخيل الفاسد قوله اذ لا يمكن زيادة الركوع آه تعليل للتأييد وتوضيحه ان الفقهاء متفقون على ما ذكر في
البين انه لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا نسيانا ولا ريب في كونها منهية عنها ومع ذلك يعد الركوع الزائد ركوعا
حقيقة لا لصورة الركوع لوضوح عدم بطلان الصلوة بايجاد الصورة كالانحناء بمقدار الوصول الى السجود او
لاخذ شيء من الارض وان قد ثبت ذلك في الركوع وامثاله فيتم الكلام في البواقي بعدم القول بالفصل
وتقرير آخر انه لو كان المراد من الركوع مثلا في اطلاقات الفقهاء انه تبطل الصلوة بزيادة الركوع هو الركوع
الحق لزم التناقض لان الزائد ليس بحق ولو كان صورة الركوع لزم فساد الصلوة بايجاد صورته وهو خلاف
الاجماع فتعين ان يكون المراد اعم من الحق والفاسد ويكون الاطلاق على كل منها بطريق الحقيقة وفيه
ان كلا من نحو الركوع والسجود والقيام والقراءة والاستقرار من محل البحث وبقاؤها على معانيها الاصلية
وعدم كون معانيها من الماهيات الجعلية الشرعية وما ثبت لها في الشرع من شرط فليس شرطا لتحققها بل
للصحة والمطلوبية كما اشرنا اليه في الاوراق السابقة وثانيا انه لو تمضينا عن ذلك فنقول انهم ارادوا
بزيادة الركوع زيادة صورته بقصد كونها ركوعا او مع عدم قصد كونها غير ركوع ومجرد الاستعمال
لا يقتضي الحقيقة وثالثا ان الاطلاق الركوع على الركوع الزائد الفاسد انما هو جرى على زعم من فعله
ومشى على اصطلاحه وتعبير بلسانه وهو نوع من الاستعمال الحقيقي كان يعد المخاطب بامر او نهي ويستعمل

لفظا في معنى بزعمه انه جاء به على وجهه واتى به على جهته ويكشف عن هذين ان جل هؤلاء الفقهاء ولا اقل
من بعضهم قائلون بالصحيح فكيف يكون مرادهم بالركوع الزائد مثلا الركوع الحقيقي ولو مع قطع النظر عن
اعتقاد من ياتي به فرضا بعد ان ما ذكر في ارادة صورة الركوع من محذور مخالفة الاجماع لا يرد على المستدل
لقوله لان ما اتى ما وضع له الركوع على مذهب الاعمي لا صورة الركوع فيلزم المحذور هذا وقد
فرق المصنف قدس سره بين الادلة الدالة على مذهبه بادلة القول بالصحيح فذكر شطرا منها قبلها كما سمعتها
وسيذكر جملة منها بعدها وستسمعها واهمل طائفة منها فينبغي ان نذكر تلك الباقيات المهملات مع ما
علمنا فيها وعليها من المناقشات والايرادات وهي امور احدها صحة تقسيم هذه الالفاظ الى الصحيح والفاسد
وقضيتها كونها حقيقة في المقسم كما في قولنا الانسان اما ابيض واما اسود وفيه اولا بعد تسليم كونها علامة للحقيقة
وعدم القول بكونها علامة لكون الفردين معنيين للفظ ولو على سبيل المجاز وعدم الالتفات الى قولهم الماء
اما مطلق او مضاف لما خطر ببالي ان التقسيم فيه ليس الا للماء المطلق وان المراد من تقسيمه الى المطلق بقاؤه
على الاطلاق والى المضاف خروجه عنه والمعنى ان الماء المطلق اما باق في كونه مطلقا او خارج عنه باضافة
شيء اليه ضرورة ان المضاف ماء مطلق اضيف اليه المضاف فافهم او لغير ذلك مما ذكرناه في محله انه
لا ريب في عدم كون هذه الامارة امارة غير متخلفة عن الحقيقة فمن اين كونها باعتبار خصوص المعنى الحقيقي
لم لا يجوز كونها مثبتة للاستعمال في المعنى الاعم وقد علمت ان الاستعمال اعم فان قلت هب تخلفها عن اثباتها
لكنه نادر فلا يكون قادحا في المقام لان المدار في الامارة انما هو على الغالب قلنا سلمنا لكن ليس المقام من
تلك المواضع الغالبة بدلالة الادلة المبرهنة على الوضع للصحيح وفساد الادلة القائمة على الوضع للاعم وثانيا
ان هذا التقسيم ناش عن المسامحة الناشئة عن كثرة الاستعمال في الفاسدة وكذا الاول وحشة فيه في خصوص الصلوة
لتحقق كثرة الاستعمال فيها وفيه وحشة في الزكوة والخمس لعدم تحقق هذه الكثرة فيهما الثاني صحة تقييدها
بالصحة تارة وبالفساد اخرى والاصل فيما هو كذلك ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين القيدين
ويعلم ما فيه مما في سابقه الثالث صحة استثناء الفاسدة منها اذا دخل عليها اداة العموم كما في قولك

كل صلوة توجب التقرب الى الله تعالى الا الفاسدة وكل صلوة صلاها فلان كانت مجزية الا الصلوة الكذائية
وهو دليل على اندراج المستثنى في المستثنى منه لان الاستثناء ما لولاه لدخل والاصل فيه الاتصال ولا
دخول الا مع تناول اللفظ بالوضع وهو معنى العموم وفيه ما مر ولا يستلزم القول بالصحيح كون الاستثناء
منقطعا لتسليم دلالته على استعمال المستثنى منه في الاعم الا ان مجرد الاستعمال اعم على انه لا باس به بعد قيام الادلة
على خلاف القول بالاعم الرابع حسن الاستفهام فيما لو اخبر احد بوقوع شيء من تلك العبادات او حكم عليه بشيء
انها هل كانت صحيحة او فاسدة والاصل في ذلك كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا بين الامرين او معنويا وحيث ان
الاول منفي في المقام فيتعين الثاني وعن السيد ان حسن الاستفهام عند المحققين لاصول الفقه يدل على اشتراك الالفاظ
بغير خلاف فيما بينهم وفيه بعد تسليم دلالته على الحقيقة وعدم الاستماع لقول بعض الاعاظم انه انما يفيد عدم
صراحة اللفظ في احد الامرين ولو بقيام احتمال التجوز ونحوه فيتبع حصول الاحتمال ولا يفيد الا قيام الاحتمال
في المقام الباعث على حسن الاستفهام ولا دلالة فيه على الوضع وكون المستفهم عنه مشتركا لفظيا او معنويا اصلا
انه لا ريبة في تخلفه عن اثباته الا فيما يكون للتاكيد او لظن السامع ان القائل غير متحفظ في كلامه او انه
اراد المجاز او لغير ذلك فمن اين عدم التخلف فيما نحن فيه سيما بعد ملاحظة الشواهد على الوضع للصحيح الخامس ما مر
الاشارة اليه سابقا من ان كون هذه الالفاظ موضوعة للصحيح على تقدير تسليمه لا يقتضي ان لا تطلق على الفاسد
حقيقة بدليل ان الاعلام موضوعة بازاء تمام الاشخاص بشهادة قولهم ولا ترى زيد على يده واصبعه ولا
ومع ذلك يصدق عليه بالوضع السابق عند انتفاء بعض اجزائه او زيادة جزء على اجزائه وقضيته ولا يقتضي الحقيقة
في الاعم وهو المطلوب وفيه ان فرض اختصاص الوضع بالصحيح يابى عن صدق الاسم على الفاسد حقيقة والتمثيل
بالاعلام اجنبي عن المقام لما مر غير مرة على ان تنظير اوضاع الشرعية بالاوضاع العرفية وتنزيل متعارف الشارع
فيما يتعلق باساس الدين والملة على متعارف اهل العرف فيما يتعلق بهم مما لا يركبه البصير السادس والسابع والثامن
ما ذكرناه في طي الاوراق السابقة من انها لو كانت موضوعة للصحيح لزم تكرار معنى الطلب في الاوامر المتعلقة بها
ومن انها لو كانت موضوعة لها لزم الدور ومن انها لو كانت كذلك لزم دخول وصف الصحة في مفاهيمها وقد عرفت الجواب عنها

عند ذكرها التاسع انها لو كانت موضوعة للصحيح لزم الحكم بدخول اشياء كثيرة في المفهوم وتركبه من اجزاء عديدة والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فلانه خلاف مقتضى الاصل ولا يلزم هذا على القول بالاعم اذ القائل
به انما يحكم بتركب المفهوم من اشياء قد وقع الاتفاق على دخولها فيه ويدفع ما زاد عليه بالاصل وفيه ما مر من الضعف
بمكان لا يحتاج الى البيان العاشر انها لو كانت كذلك لزم ان لا يكون النهي المتعلق بها نحو لا تصل في المكان المغصوب
مقتضيا للفساد بل لزم ان يكون مقتضيا للصحة كما عن ابي حنيفة وغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان النهي انما يتعلق بالصحيح [illegible] اذ انما تدخل على اللفظ بلحاظ ما هو موضوع بازائه وهو على المفروض
فلا بد من تحققها وقت النهي ليعقل تعلق النهي بها والا كان النهي عنها نهيا عن امر ممتنع وهو ممتنع فان المحال
كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه فانه لا يصح ان يقال للاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الصحيح وهو ممكن
التحقق وهو المطلوب واما بطلان التالي بقسميه فللدليل القاطع على اقتضاء النهي في العبادات الفساد وعليه اكثر المحققين
ولا يلزم ذلك على القول بالاعم كما لا يخفى واجيب عنه بوجوه احدها انه يجوز التكليف بالفعل الممتنع اذا
لم يكن ممتنعا بالذات كما فيما نحن فيه فان الصلوة في الدار المغصوبة مما يمكن الاتيان بها فيصح النهي عنها وامتناع صحتها
انما يكون من جهة تعلق النهي بها وهو لا ينافي صحة التكليف لكونها ممكنة بذاتها من غير جهة النهي عنها وبعبارة اخرى
ان بين ما يستحيل الاتيان به من جهة تعلق النهي وما كان مستحيلا قبل تعلقه فرقا وما يمنع تعلق النهي به انما
هو الثاني خاصة لما فيه من السفاهة واما الاول فلا مانع منه لافادة النهي اذن استحالة حصوله وفيه انه
خرق للاجماع لعدم القول بالفصل بين ان يكون الامتناع ذاتيا وبين ان يكون عرضيا فان من قال بامتناع التكليف
بالممتنع قال بامتناعه مطلقا ومن قال بعدم امتناعه كما عن بعض العامة قال به كذلك وفيه على تقدير تحقق الاجماع انه لا
بأس بخرقه فان المسئلة عقلية فتأمل ثانيها ان المراد بالصحة في متعلق النهي هو الصحة اللغوية اعني كون الماهية
جامعة لجميع الاجزاء والشرائط لا الشرعية الحاصلة في ضمن الماهية التي هي مطلوبة للشارع مع كونها جامعة لها ثالثها المنع
من استلزامه دلالة النهي على الصحة اذ ذلك انما يتم اذا امكن الاتيان بالماهية الصحيحة في ضمن المنهي عنه واما مع
استحالة الاتيان بها فلا بل يجيء الدلالة على صحة المنهي عنه وبتقرير جامع له ولسابقه انه ان اريد بصحة المنهي عنه

المنهي

المهية للاجزاء والشرائط من دون موافقة الامر فلا يلزم من كون المنهي عنها مستلزما لبطلان الاقتضاء ثم وان
اريد بها صحة موافقة الامر في المعلوم فقد عرفت انها لا ترد على النهي وعلى كلا التقديرين فالنهي لا ينافي اقتضاء
الصحة اما على الاول فلانها انما هي بواسطة وضع اللفظ للمعنى الجامع للاجزاء والشرائط واما على الثاني فلانه
موضوع لها بارتفاع الامر رابعها ان اللفظ مستعمل في الصحيح حال ذكر النهي والفساد طار عليها
بالنهي قال بعض مدققي الافاضل لكن هذا انما يتم اذا كان الفعل مطلوبا على الوجه المنهي عنه قبل النهي و
قصد بالنهي عنه انشاء عدم مطلوبيته خامسها انه يمكن ان يكون المراد بها الماهية الصحيحة بتنزيل النهي على
نفي الفعل لا المنع من ايقاعه وبعبارة اخرى ان النهي في امثال هذا المثال يمكن ان يكون للارشاد لا للتحريم
حتى يلزم المحذور والتوضيح ان اللفظ مستعمل في خصوص الصحيح الا انا نلتزم بحمل النهي في النواهي الواردة
على ارادة الفساد دون الحرمة لما ذكر من اشتراط حصول الصحيح فالمقصود منها هو الدلالة على فساد تلك
الاعمال الا ان ذلك من جهة دلالتها على عدم مطلوبيتها وكذا ما ذكر في كلام الشارع بيان الموانع عن الصحة بالنواهي في
العبادات والمعاملات على نحو بيان الاجزاء والشرائط بالاوامر والظاهر ان ذلك طريقة جارية في
اهل العرف ايضا في امثال تلك المقامات فيفاد بتلك النواهي عدم حصول تلك الطبائع المقررة في
ضمن ما تعلق النهي به وكذا في تحريم الاتيان به من جهة البدعة خاصة لا لحرمته في نفسه مع قطع النظر عن
كونه بدعة الا ان يقوم عليه شاهد فان قلت لما كان البناء على وضع تلك الالفاظ للصحيح مستلزما
للخروج عن مقتضى وضع الصيغة في الاستعمالات المذكورة كان ذلك مدفوعا بالاصل قلنا اولا
ان ذلك بذا موهون بعدم جواز اثبات الاوضاع التوقيفية بمثل تلك الاصول ولذا لم يتداولوا بينهم
اثبات شيء من الاوضاع بذلك في ساير المقامات وثانيا ان الخروج عما يستظهر من المادة ومن ظاهر
الاطلاق لازم على القول بوضعها للاعم ايضا لتبادر الصحيح منها ولو من جهة الاطلاق فلا بد اذن في
الخروج عن ظاهر وضع الصيغة [illegible] في الاستعمالات في امثال تلك المقامات وفي هذا الجواب
ان النواهي التحريمية في الشريعة المتعلقة بالفاظ العبادة مما لا يكاد يمكن الحيلة فيها ودعوى [illegible]

للارشاد لا لبيان لزوم كون كلها له مضافا الى انه التزم به العلامة ابو حنيفة كما لا يخفى كما في الوارد التجوز في الكل سادسها
انا ملتزم التجوز في اسامي العبادات المتعلقة للنهي نظرا الى كون تعلق النهي بها قرينة على اطلاقها على الفاسدة فيراد
بها صورة تلك العبادة واستبعاد التجوز في تلك الاستعمالات بعيد سيما مع انضمام القرينة ووروده في مقامات
مخصوصة والاستناد الى الاصل لدفع التجوز فيها قد عرفت ما فيه وتنظر فيه بعض الاعاظم بانه مع البناء على ذلك
يلزم القول بحرمة الاتيان بما يطلق عليه اسم تلك العبادة بحسب العرف وان لم يأت به الفاعل بملاحظة كونه العبادة
المطلوبة وهو مشكل بل لا يبعد استظهار خلافه ويرد هذا على القائل بالاعم ايضا الا ان يبنى فيه على التقييد وهو
مع كونه مخالفا للاصل خلاف المنساق من العبارة سابعها ان غاية ما يستفاد من هذا الدليل انما هو مجرد
الاستعمال وهو لا يوجب الحقيقة الحادي عشر انه قد شاع في الاستعمالات الجارية وتداول بين الخاصة والعامة
الحكم ببطلان الصلوة ونحوها عند حصول ما يفسدها ولولا انها موضوعة للاعم لم يصح الحكم عليها بذلك لوضوح ان
الحكم ببطلان العبادة الحق والتزام التجوز في تلك الاطلاقات الشايعة بعيد جدا واجيب بانه لا باعث على
التزام التجوز في تلك الاستعمالات بناء على وضعها للحق اذ المراد بالصلوة ح هو مفهوم الصلوة المستجمعة للاجزاء
والشرايط وقد اطلقت على ما كان المكلف مشتغلا باداءه نظرا الى مطابقته لتلك الطبيعة بملاحظة ما اتى به من
اجزائها وما هو بصدد الاتيان به من باقي تلك الاجزاء ومفاد الحكم ببطلان ما اتى به لطريان المفسد عليه هو خروجه
عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة وعدم كون الاتيان به اتيانا بها فالمقصود ان ذلك المصداق الذي قصد
تحصيلها وتحصلها في الخارج قد خرج عن كونه مصداقا لها وعن قابلية تصحيح وجودها فالبطلان انما يتصف به ذلك
المصداق باعتبار طرو المفسد عليه او يجعل البطلان متعلقا بالطبيعة لكن من جهة وجودها نظرا الى امتناع
من وجودها والاطلاق الصلوة عليها باعتبار المفهوم الملحوظ حين الاستعمال حسبما ذكر هذا ولو اغمضنا عن ذلك فلا
باس بالتزام التجوز في تلك الاستعمالات بالغة ما بلغت بعد قيام الادلة القاطعة والبراهين الساطعة على كون
تلك الالفاظ موضوعة للحق الثاني عشر انهم اختلفوا في صحة صلوة الطفل كساير عباداته فمن يقول بان الامر بعباداته تمريني
يقول بفساد صلوته مع انه لا يصح السلب عنها اجماعا ولم يختلفوا في انها صلوة ام لا اقول لا ريب في

الرابع

ان معه فساد صلوته كون فعلها لغوا او عدم ترتب اثر شرعي عليها من الثواب وكونها في حقه عبثا بمنزلة العادة
ونحوها الا انها غير مستجمعة لما اعتبر فيها من جزء او شرط لانه لو ورد امره بها جامعة لها لكانت الصحة بالمعنى المتنازع فيه موجودة
فيها فتبين ان عدم صحة السلب عن صلوته في هذه الصورة انما هو لتحقق الاجزاء والشرايط المعتبرة غاية الامر انها غير مشروعة
واما في غير هذه الصورة كما لو اتى بها فاسدة فوجهه ما عرفته في الجواب عن الاستدلال بهذه الامارة وبالجملة ان صلوة
الصبي اما ان تكون جامعة لما يعتبر في الصحيح من جزء والشرط او لا فعدم صحة السلب على الاول ليس نافعا للمستدل
لان صلوته ح حالة هذه مصداق حقيقي لما وضع له الصلوة عند القائل بالحق ولا يقدح في فسادها من جهة وجود
مانع اخر من صحتها بمعنى اخر فعلمت ان الصحة الغير الموجودة فيها غير الصحة المتنازع فيها الموجودة فيها وان الفساد
الموجود فيها غير الفساد المتنازع فيه الغير الموجود فيها وعلى الثاني لو كان غير نافع له لمكان المسامحة بل الخطأ
على ما عرفته سابقا الثالث عشر ان اكتفاء العلماء في مقام بيان ماهية العبادة كالوضوء ونحوه للسائل عنها
ببيان بعض الاجزاء كاشف عن الوضع للاعم والا لزم الاغراء بالجهل اقول هذا الدليل بمكان من الغرابة اما
اولا فلعدم تسليم اكتفائهم ببيان البعض للسائل الجاهل وكلامهم شعاره وبعبارة اخرى ان اراد من المكلفين
كلا الفريقين فالاكتفاء من كليهما غير مسلم جدا وان اراد خصوص الاعميين فاكتفائهم لو سلم لا ينهض نقضا
لمذهب الاخرين واما ثانيا فلان اقرارهم ببيانهم بعض الاجزاء دون بعض يوقعهم في الالزام باغرائهم بالجهل
من حيث لا يدري لان عدم بيانهم بعضها ارشاد للسائل الى غير مراده ثم ضرورة اتفاق الفريقين على ان
مراده انما هو الماهية الجامعة دون الناقصة فهذا الاخفاء تضليل له عن سبيل الرشاد وعسف له عن منهج
السداد نعم غاية الفرق ان عدم بيان بعض الاجزاء على مذهب الحق اغراء بالجهل بالنسبة الى كل من المكلف
والموضوع له وعلى مذهب الاعمي بالنسبة الى المكلف فقط واما ثالثا فلعدم تعقل كون هذا الاكتفاء كاشفا عن
كون الوضع الواقع من الشارع بازاء الاعم نعم لو كان هناك كشف لكان كشفا عن فهمهم وعلى هذا فان اراد من المكلفين
كلتا الفرقتين فقد سمعت ان اكتفائهما غير مسلم ايضا فالان مآل المقال يرجع الى دعوى اجماعهم على الوضع للاعم
وهو دليل مستقل لا حاجة له الى انضمام لزوم الاغراء بالجهل فذكره حالا فائدة فيه ولا شيء يترتب عليه

وان اراد منهم الاجعين فقط فقد علمت ما فيه **الرابع عشر** ان الاخبار التعليمية الواردة في مقام بيان العبادة
من الوضوء والتيمم ونحوهما قد اقتصر فيها على ذكر الاجزاء فانهم كانوا ياتون في مقام تعليم الوضوء مثلا بالغسلات
والمسحات من دون ذكر اشتراط اباحة الماء وغيره من الشرائط ولو كان الاشتراط بالشرائط داخلا في المفهوم لوجب
ذكره عليهم سلام الله عليهم على ان الوضوء البياني لا يكون وضوء صحيحا يحصل به الامتثال اذ هو في مقام التعليم
والامتثال فرع تحقق القربة ومع ذلك فهو وضوء حقيقة لصدق اللفظ **اقول** فيه اولا ان
هذا الدليل ثبوت الاعمية بالنسبة الى الشرائط فقط وهو اخص من مدعاه وذلك لمكان اقرارهم بذكرهم اجزاء العبادة
في مقام بيانها اذ لو لم يكن ذكرها في هذا المقام مشعرا بالصحة بالنسبة اليها لم يكن عدم ذكر الشرائط مشعرا بالاعمية
بالنسبة اليها لان احتمال كون بعض الاجزاء المذكورة غير دخيل في المهية وانما ذكر استطرادا يوجب تطرق
احتمال كون عدم ذكر الشرائط في سلسلة الاجزاء لوجه من الوجوه مع عدم اهمال بيانها رأسا كما هو الواقع
كعدم كونها بمثابة الاجزاء من جهة ان دخول الاجزاء في المهية انما هو بنفسها ودخول الشرائط باعتبار التقييد بها واما نفسها فخارجة عنها داخلة او لغير ذلك وكذلك لانه كما لا يحسن في مقام بيان اصل المهية
عدم بيان ما هو داخل فيها كذا لا يحسن بيان ما هو خارج عنها والا لم يكن هذا البيان بيانا لاصل المهية
وهو خلاف المفروض وقضية ذلك ان يكون كل ما ذكر في هذا المقام دخيلا في اصلها معتبرا فيها وهو معنى
الصحة باعتبار الاجزاء التي هي المذكورة في هذا المعرض باقرارهم كما ذكرنا وتخيل ان بعض الاجزاء المذكورة
وان لم يكن داخلا في الاصل الا انه دخيل في المراد والمطلوب فلا باس بذكره تعارضه بان الشرائط ايضا كذلك
في الارادة والطلب فما وجه ذكر بعض المراد وترك بعض آخر فتدبر فان قلت هذا الدليل وان كان اخص
من مدعاه ومرشدا الى الصحيحية بالنسبة الى الاجزاء الا انه غير قادح لان غرضه عن الاستدلال به اثبات
الاعمية بالنسبة الى الشرائط واما هو بالنسبة الى الاجزاء فيعتمد عليه امر لا دليل آخر **قلنا** سلمنا لكن نا خذ
بانه لما كانت تلك الاخبار مرشدة الى الحق في خصوص الاجزاء فلا بد له من وجه وحمل وتاويل يخرجه به عن
قضيتها ولا يوجد له وجه تاويل الا ومرجعه الى التفريق بين الاجزاء التي كانوا يذكرونها بجعل بعضها

داخلة في المهية وبعضها دخيلا في الارادة اعتمادا منه على الادلة الدالة وكنه على القول بالاعم وقد عرفت ان هذا
التاويل مع كونه خروجا عن الظاهر ورجما بالغيب وكون مبناه فاسدا من اصله ليس باولى من توجيه عدم
ذكر الشرائط نظرا الى الصحة مبناه واستقامة اصله واستحكام مبناه بانه هذا حله ان كان مراده بالاجزاء المذكورة جميعها
كما هو ظاهر كلامه ومقتضى ذكر الغسلات والمسحات واما ان كان المراد هو الاجزاء في الجملة وعلى وجه الاهمال بمعنى
ان كلما كانوا يذكرونه في مقام بيان العبادة كان جزءا لا شرطا فقد يتفق ذكرهم قاطبة الاجزاء وقد يتفق ذكرهم
بعضها فيرد عليه ايضا ان الحال ما تقدم كالخبر آذن مشتغل بقوله الصلوة ثلث الطهور وثلث ركوع وثلث سجود و
امثاله مما ذكر فيه الشرط لقوله الا ان يدعي الانحصار في خصوص غير الصلوة وفيه مع كونه خلاف سياق ما
ومع الاغماض عن صحة دعوى الانحصار انه يواخذ بنحو هذا الخبر وان الاتفاق ذكر الكل والاتفاق ذكر البعض
مع كون المقام في كليهما مقام البيان ان كان واقعين مما يكون له الاستدلال به ظاهرا على مدعاه من غير حاجة
لمكان ميتشبث فيه بعدم ذكر الشرائط وهذا مما يرشد الى ان مراده هو الوجه الاول الا ان ابواب الغفلة
مفتوحة **وثانيا** ان صدق اللفظ على الوضوء البياني مع كونه في مقام التعليم فقط انما هو لاجل تحقق ما
اعتبر في مهيته واتصافها بالصحة بمعنى التمام لا لاجل انه مع كونه فاسدا لم يكن فساده في الصدق قادحا
ضرورة عدم الفساد فيه بمعنى عدم وقوعه في مقام الامتثال وموافقة الامر وقصد القربة وهذا غير الفساد الذي
كلامنا فيه وفي كلامه اشعار بغفلته عن ذلك **الخامس عشر** انه لو كانت اسامي العبادات للصحيحة لكان بين قوليه
صل ولا تصل في الدار المغصوبة معارضة ولما يفهم التقييد اذ بناء على هذا اصل الامر بالصحة ولا تصل نهي عن
الفاسدة وليس المنهي عنه فردا من الصلوة حتى يكون تعارضا وتقييدا فهم العرف التعارض والتقييد هنا
دليل الاعمية **اقول** يمكن الجواب عنه بالوجه الخامس من وجوه الجواب عن الدليل العاشر فلاحظ وتدبر
نقطع بان قوله ولا تصل نهي عن الفاسدة فاسد لبداهة ان طرو الفساد انما هو بالنهي فلا فساد قبله
حتى يكون النهي نهيا عن الفاسد وان قوله وليس المنهي عنه فردا من الصلوة افسد لان عدم كونه فردا منها
انما هو بسبب ورود النهي وبعد تعلقه لا انه تعلق بما ليس من افرادها **السادس عشر** الاستقراء وتقريبه بوجوه

مخدوش فنقول في تنقيح الاول ان ماهية العبادات المركبة اما يعلم بكون اجزائها اجزاء للماهية ومقومة لها او يعلم بانها
اجزاء للمطلوب خارجة عن قوامها او يشك في الامرين لا كلام في الاولين وفي الثالث نقول ان الغالب في هذا
النحو من الاجزاء المشكوكة دخولها في الماهية وخروجها عن القوام فيلحق المشكوك بالغالب فتكون الصلوة اسما للاعم
والغلبة تم ولذا استدل بالاستقراء على الصحة بالنسبة الى الاجزاء كما ذكرناه سابقا وفي الثاني ان اجزاء الماهية
المركبة اما تفسد الماهية بالاخلال بها عمدا وسهوا زيادة ونقصانا وهذا القسم هو الركن واما تفسد بالاخلال
بها عمدا لا سهوا لا كلام في الاول وفي الثاني نقول ان الغالب في هذا القسم من الاجزاء التي لا يضر الاخلال بها
سهوا خروجها عن قوام الماهية فيلحق المشكوك بالغالب فتكون الصلوة اسما للاعم وفيه ما في سابقه مضافا
الى ان قضيته هو القول بالعموم الركني مع ان مختار المستدل هو العموم العرفي وبعد جريان الاستقراء المذكور في البين
كان بينهما تدافع تام لان الثاني اوسع دائرة من الاول ودائرة مقتضى الاستقراء اضيق لان مقتضاه ان كل
ما لا يضر الاخلال به من الاجزاء سهوا خارج عن الماهية مع ان ملاك الماهية ومناط تحققها عند اهل العرف ازيد
من الاركان جزما والاخلال ببعضها غير قادح وسهوا وفي الثالث ان الغالب في الماهيات المركبة ان جزء من اجزائها
ولو واحدا خارج عن قوامها وان لم نعلم بالتفصيل وبهذا القسم من الغلبة لو لم تدع القطع به فلا اقل من
الظن المتاخم بالعلم فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم بالعلم الاجمالي وهذا العقد كاف في اثبات
الاعمية وان لزم من هذا بحسب الظاهر مشاركتنا مع الصحيحيين في اجراء اصل الاشتغال لعدم العلم بالجزء الخارج
عن القوام وفيه اولا ان عموم هذا الاستقراء لا يقاوم خصوص الادلة القائمة على الوضع للصحيح المخرجة
للماهيات المركبة الشرعية عن سلك سائر الماهيات المركبة المستقرء فيها وثانيا ان من اجزاء الصلوة مثلا ما لا يقول
القائل بالصحيح بكونه ملحوظا في الوضع داخلا في الموضوع له كالاستعاذة ونحوها ضرورة انها حين الاتيان
بها جزء منها فيكفي في الشاهد على اثر هذا الاستقراء كون هذا النوع من الجزء خارجا عن قوامها فافهم وثالثا ان
المستفاد من كلامه كون الصحيحيين اشتغاليين لا محالة وهو خلاف الواقع المحقق وستطلع على ذلك فيما ياتي ان شاء الله
ويتوجه على هذا الوجه من تقريرات الاستقراء ما قرره بعض الافاضل قال انا نرى ان كلا من اخترع شيئا مركبا

لا نري

من اجزاء او مشروطا بشرائط ووضع له اسما لا يضعه لجميع اجزائه وشرائطه بل نرى الناس انهم يطلقون الاسم عليه
ولو اختل بعض شرائطه او نقص بعض اجزائه اطلاقا حقيقيا غير مقرون بقرينة كما ان من وضع معجونا مركبا من
اجزاء معينة باوزان مقررة وسماه اياريجا ونقص وزن جزء او زاد او نقص جزء منه يطلق الاسم عليه عرفا
حقيقة ولا يجوز السلب عنه في العرف وكذا من صنف كتابا وسماه باسم ونقص عنه ورقة او ورقتان
او بنى بلدة او دارا او بستانا وسماه باسم او وضع اسما للعبد ثم نقص عنها دار او بيت وشجر واصبع او ارجل
فلا يشك احد في الاطلاق الحقيقي للاسم على الناقص وعدم صحة السلب بل لا يشك في الوضع للاعم مع عدم
مشاهدتنا للواضع ولا علمنا بكيفية الوضع وهذه عادة الناس سلفا وخلفا ولو بقيت لك شبهة فتامل في انك
لو سمعت وضع احد المذكورات من غير مشاهدتك للواضع ولا استماعك بكيفية الوضع تقطع بالوضع
للاعم من غير تشكيك حتى لو سلب احد الاسم عن بعضها بنقص شيء يسير منه تستهزء عليه فاي طريق حصل لك
العلم بذلك فهو جار في الشارع فيه من دون تفاوت هذا كلامه رفع مقامه ثم اكد ذلك بالاستعمالات الكثيرة
الغير المحصورة التي تعلم بالتتبع في الاخبار وكلمات العلماء في ابواب مبطلات الصلوة وخللها وابواب العبادات
والمحاورات العرفية والظاهر ان مراده مما ادعاه من ان المخترع للمركب لا يضع الاسم لجميع الاجزاء ان جميع الاجزاء
لا يكون مورد الوضع بخصوصه على وجه يكون الاستعمال في غيره مجازا والا فالالتزام بان يكون استعمال اللفظ
في جميع الاجزاء مجازا ولا اظن احدا يلتزم به وفيه اولا شهادة الوجدان والاستقراء الصحيح على خلاف
ما ادعاه وثانيا ان الموضوع له اما خصوص المراتب المتفاوتة بالزيادة والنقصان او القدر المشترك
بين المراتب فعلى الاول يلزم الاشتراك اللفظي لو كانت الاوضاع متعددة والوضع العام والموضوع له الخاص
لو كان الوضع واحدا وكل واحد منهما قطعي الفساد وقد مر بيانه فيما مر وعلى الثاني يلزم ان يكون الموضوع له
القدر المشترك بين المراتب ونحن الى الان لم نقف على وجه وجيه يمكن معه تصوير القدر المشترك على وجه
تكون الزيادة داخلة في حقيقة المسمى وقد سبق الكلام في ذلك فيما سبق وقد ظهر ان عدم صحة السلب في تلك
المراتب انما هو مبني على ضرب من التاويل ونوع من المسامحة وما ذكره من الاستهزاء انما هو في الامور التي مبناها

على المسامحة على وجه لو استعمل فيها الدقة من اقسام اقسامها صار المستعمل الحاصل من الاشتراك عندهم وعليه يتفرع ما ذكره
من التأكيد والتشديد والتسديد بما في الاستعمالات العرفية وكلمات الفقهاء ومن هنا ينقدح ان كثيرا مما ذكره
من الامثلة لا يطابق المقام بل انه اجنبي عن محل الكلام وبالجملة نحن في ضيق من تصوير القول بالاعم فيا ليته مبين
المراد منه حتى لا يكون محتاجا لاما بالغ فيه في بيان الحجة الرابع ان الغالب في المطلقات التقييد وفي العمومات
التخصيص فتلحق المطلقات التي هي محل نزاعنا كالصلوة وغيرها بالغالب فتكون الصلوة من المطلقات المقيدة فتكون اسما
للاعم اذ على الصحيح لا تقييد فيها اصلا ولم يخرج فرد من الافراد عن الاطلاق لانحصار افرادها في الصحيح فلا يمكن التقييد بخلاف
ما لو قلنا بالاعمية وفيه انه ان اراد بكون هذه الالفاظ مطلقات كونها مطلقة في حد نفسها وان لم تكن واقعة
في سياق الحكم كاقيموا الصلوة فالاطلاق المطلق عليها لا يخلو عن الفساد كما لا يخفى على البصير وان اراد به الاطلاق الواقعة
في سياقه فانت تعلم ان التقييد الوارد عليها غير التقييد الذي رامه المستدل لان الاول يوجب الزيادة
كالزيادة الحاصلة بتقييد اقيموا الصلوة بالطهارة عن الخبث والستر وشرائط الساتر وغيرها والثاني يوجب النقيصة
واين هذا من ذاك مضافا الى انه لو كان التقييد الذي يدعيه منظورا في هذه الصورة لم يكن نافعا الا فيما كان
وضع الصلوة بهذا الكلام بان يكون انشاء لوضعها واقامتها لا انشاء لخصوص الاقامة المستلزم تقدم الوضع
فافهم هذا كله مضافا الى ان الظن الحاصل من هذه الغلبة لا يقاوم الظن الحاصل من امارة الوضع للصحيحة السابع عشر
الاجماع ويقرر بوجهين الاول ان العلماء سلفا وخلفا يتمسكون عند الشك في وجوب جزء من الاجزاء بالاصل
العدم وعن المحقق الكاظمي انهم من الصدر الاول الى زمان المحقق السبزواري وما بعده لم يزل الامر على ذلك الا انه فتح باب الاشتغال
في المقام وتبعه جملة من تأخر عنه وهذا لا يمكن الا على مذهب الاعمي لان الصحيحي لا يقول بصدق الاسم في صورة الشك
حتى ينفي وجوب الزائد بالاصل فظهر انهم مجمعون على كونها اسامي للاعم فالقول بالصحيح يكون مخالفا للاجماع والجواب
ان الصغرى وان كانت مسلمة لكن الكبرى ممنوعة لعدم جواز تمسك الصحيحي باصل العدم كما سيأتي في بيان الثمرة
الثاني ان العلماء قديما وحديثا تمسكوا في مقام اثبات الاحكام الشرعية في موارد الشك في الوجوب في
مواضع كثيرة بالاطلاق وهو دليل الاعمية منها صلوة الجمعة فانهم قد تنازعوا في وجوبها في الغيبة فقال قوم

بالوجوب

بالوجوب للاطلاق قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وآخرون شرطوا اذن الامام للاجماع وردوا على هذا الاطلاق كالاجماع
المنقول ونحوه ولم ينكروا الاطلاق وما قالوا ان الالفاظ اسام للصحيح فلا بد من الرجوع الى اصالة عدم الاشتراط لاحتمال
شرطية وجود الامام لصحة الجمعة فهذا اجماع منهم يلزم مخالفته على القول بوضعها للصحيح ومنها النافلة في السفر فانهم
قد تنازعوا في جوازها فجوزها قوم تمسكا باطلاق ادلة النافلة ولم يعترض احد منهم بان الالفاظ اسام للصحيح و
يحتمل اشتراط صحة النافلة بعدم السفر ومنها اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص فانهم تنازعوا فيه فانكره قوم
واثبته آخرون وجعلوا الثمرة فيها الوسط مع وجود النجاسة في المسجد فعلى قول المثبت تفسد الصلوة للنهي عنها
وعلى قول النافي تصح لاطلاق الامر بالصلوة وسلامته عن المعارض ولم يعترض احد على النافي بانه اذا احتمل كون
الازالة شرطا لصحة الصلوة حكم بالشرطية لاصل الاشتغال ووضع الالفاظ للصحيح والجواب اما عن الاولين
فبانهم وان كانوا قد تمسكوا بالاطلاق فيهما ولكن مع هذا لا يثبت المدعى لان الاطلاق المتمسك به هو الاطلاق في
استعمالي الاول وتستحبوا ونحوه في الثاني وهما خارجان عن محل النزاع كالفاظ المعاملات ثم لو تمسكوا باطلاق
الصلوة في اثبات عدم اشتراط حضور الامام وعدم اشتراط الحضر وكان ذلك معقولا لكان وجها فتأمل
واما عن الاخير فبانا ان قلنا بعدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص لم يكن مانع عن صحة صلوة المصلي
مع علمه بوجود النجاسة في المسجد لانه لم يثبت من الادلة كون الازالة شرطا لصحة الصلوة بل المستفاد منها انه
على فرض العلم بوجودها معصية ويؤيده انه لو صلى الصبي مع علمه بوجودها فيه صحت صلوته عند كل من قال
بان عباداته شرعية اتفاقا لعدم كونه مكلفا بازالتها فلا مانع عن صحتها واذن فلا حاجة الى التمسك بالاطلاق
فلا يكون متمسكا لكونه مفروغا عنه وان كان معمولا به فيعلم وجه الصحة في المقام حشو من الكلام قوله
واحتجوا بالتبادر فان اسامي العبادات كالصلوة والصيام والزكوة والوضوء والغسل والتيمم اذا اطلقت
عند المتشرعة تبادر منها الصحيح فلاحظ قولهم عم ولاتي الصلوة واستاجرته للصلوة وآجرت نفسي للصلوة وصليت
المغرب وتوضأت واغتسلت وقبض المسجد الصلوة فيه والصلوة عمود الدين ونظاير ذلك وعن المحقق الثاني
ان اطلاق الصلوة محمول عند الفقهاء على الصحيح ودعوى وجود القرينة في هذه الامثلة وان كانت ممكنة

الاان وجود ما يصلح لها الا ان يستلزم استناد التبادر اليه بعد شهادة القرينة الصحة بالعلم وتوضيحه انهم يعدون
الصلوة والزكوة ونحوهما من الطاعات والعبادات لا ما يعم الطاعة وغيرها بل يعمها ويعم المعصية لغة واذ قد ثبتت
الحقيقة عندهم ثبتت عند الشارع لاصالة عدم تغير المعنى وتشابه الازمان لظهور انهم انما يستعملون الفاظ
استعمالا ينبئ عن حقيقة فيما صنعها له وهو المشروع بشرعية والنفي على طريقته قوله وصحة السلب فانه
يصح سلب كل من العبادات عن الفاسدة فيصح ان يقال لم يصل مع الحدث او بدون القراءة متعمدا انه لم يصل حقيقة
وانما وقع منه الصورة وكذا الحال في غيرها وصدقها على الفاسدة منها ليس الا من جهة المشاكلة والا فصحة السلب عندنا
عند التامل في العرف ظاهرة قوله وفي الاولين منع اه خلاصته في التبادر من جهتين الاولى ما ذكره من ان
انما اطلاقه مستند الى قرينة كالوقوع في سياق الامر وشبهه غيره بان كون الاصل في التبادر ان يكون وضعيا
الا ان يدل دليل على خلافه غير مسلم بل ليس الاصل على الوضع الا التبادر الذي لا يكون فيه لغير اللفظ مدخلية
وعلم او ظن كونه غير دخيل فيه واما اذا انضم اليه شيء آخر واحتمل استناده اليه احتمالا مساويا فلا يكون دليلا على
الحقيقة واصالة عدم كونه دخيلا معارضة باصالة عدم استقلال اللفظ في افادته على ان الاصل لا حجية له في
باب المقامات الا من جهة افادة الظن دون التعبد ومع حصول الظن فلا كلام وانما الكلام في حصوله المقام
وهو ممنوع اه لم نقل بكون المظنون خلافه وتشهد به وجوه مبرهنة لاطلاقية التبادر ههنا احدها انه لا يفهم
من قول القائل رأيت رجلا يصلي وامثاله انه يصلي صلوة صحيحة كما يفهم ذلك من قوله رأيت فلانا يصلي صلوة صحيحة
ولذا لا يكذب القائل الاول لو ظهر فساد صلوة المخبر عنه ولو كان التبادر من جهة نفس اللفظ لما جاز تخلفه في
الموارد لامتناع تخلف المعلول عن علته وثانيها ما عرفته في الجواب عن استدلالهم بتبادر القدر المشترك ونقول ههنا
انا لا نمنع عدم تبادر الصحيح من امثال هذا المثال الا انه لا يراد بها ما هو كذلك في نفس الامر بل ما هو كذلك عند القائل
اقول تحقيق الحال وفاقا لبعض الاعاظم في بعض المقال ان يقال ان لقول القائل فلان يصلي ونظائره
موارد من الاستعمال الاول ان تكون هذه الصلوة عند المخبر مجهولة من جهة الفساد والصحة الثاني ان تكون صحيحة
عند كل من المخبر والمخبر عنه فالمعنى ان الصحة الواقعية ثابتة لهذه الصلوة الواقعة الثالث ان تكون فاسدة

عند كل منهما الرابع ان تكون صحيحة عند المخبر دون المخبر عنه الخامس عكسه ويحتمل الكلام معنيين احدهما ان هذه
الصلوة عند فاعلها متصفة بالصحة النفس الامرية وثانيهما انها متصفة في الواقع بكونها صحيحة عند الفاعل واذ قد عرفت ذلك
فاعلم ان اطلاق الصلوة على ما وقع في الصورة الاولى لا يثبت الوضع للاعم ضرورة انه ليس الا لظاهر الحال شرعا وعرفا
ولا كلام في الصورة الثانية لان صدقها على هذه الصلوة الواقعة كالواقعة من الفرقة المحقة المطابقة للامر نحو واقعي حقيقي
وكذا في الثالثة لبداهة ان الاطلاق فيها اما من باب المسامحة او الحكاية والسخرية واما الرابعة فالاطلاق فيها
حقيقي لعدم كونه الا من وجه اعتقاد المخبر لا من وجه الفساد حتى يكون دليلا للاعمي ولو سلم فالتسامح منظور بل
الحكاية لغة كما لا يخفى واما الخامسة كصلوة النواصب والخوارج واليهود والنصارى وغيرهم من المعلوم ان اطلاقها
على هذا النوع من الصلوة انما هو من جهة التبعية لمعتقد المصلي من غير لزوم تجوز في اللفظ اذ لم يستعمل الا فيما وضع له
اعني العبادة الصحيحة والاطلاق على المصداق المعين من جهة حصولها فيه في اعتقاد العامل تبعا لما يعتقده وهذه
التبعية وان كانت خلاف الظاهر الا ان في الامثلة المشتملة على هذا الاطلاق قرينة عليه فان نسبة الصلوة فيها
الى اشخاص معينة تفيد وقوعها على ما هو معتقدهم فانه لما اختلفت الآراء في تعيين تلك الطبيعة وتشخيص
مصاديقها الحقيقية واختلفت الفرق في تمييزها واختلفت الاشخاص والعاملون في ادائها من جهة المعرفة بالاركان
وكيفية القراءة والاذكار الواجبة وغيرها كما نشاهد ذلك في صلوات العوام فحيث ما نسبت الى شخص فانما
تنصرف الى تلك العبادة اللائقة بها على حسب معتقد الفاعل سواء كان من اهل الحق ام من سائر الفرق
فلفظ الصلوة مستعمل في معنى واحد وكل يطلقها على المصداق الثابت عنده لاعتقاده مطابقته لتلك الطبيعة
واطلاق كل من الفرق والاشخاص تلك على ما هو باطل عنده صحيح عند غيره صحيح من جهة تبعيته له كما انه يصح
التبعية في الوضع والاستعمال من غير لزوم تجوز فتبين لك ان لفظ الصلوة الواقع في امثال قول القائل رأيت
فلانا يصلي او جماعة يصلون ينصرف الى الافعال المخصوصة مما يعتقد الفاعل كونه مصداقا للصلوة المطلوبة و
لذا يصح ان يقال انه ما صلى ولا صح صلى او ما صلى بصلوة يعتقد المصلي فسادها مثل ان يصلي مع الحدث عالما عامدا
او يصلي المسلم صلوة اليهود والنصارى بخلاف ما اذا صلى هؤلاء بصلوتهم فانهم لما يعتقدون صحتها صح ان يقال

صلوا ولا يعيش ما صلوا ثانيهما انه لا يفهم من قولهم فلان لا يصلي ولا يصوم ولا يغتسل ولا يحج انه لا يأتي بهذه
الاعمال على الوجه الصحيح بل يفهم منه انه لا يأتي بها ولو فاسدة ولذا يكذب المخبر لو ظهر اتيانه بها على وجه فاسد
وفيه اولا ان القرينة الحالية قائمة في تلك الامثلة على ارادة عدم الاتيان بها مطلقا كما لا يخفى على المنصف الغير المكابر
وثانيا ان المفهوم منها انه لا يأتي بها على الوجه الصحيح عنده ولم يكذب لو ظهر اتيانه بالفاسدة ان اراد اتيانه بالفاسدة
عنده فالتكذيب ثم وان اراد اتيانه بالفاسدة في الواقع الصحيحة عنده فالتكذيب ثم ولكن لا يجدي لما ذكر من ان
الكلام جار على المعتقد ثالثها انه لو كان تبادر الصحيح من لفظ الصلوة مثلا نفس لفظ لما جاز للاحد ان يخبر بأن
فلانا صلى الا بعد علمه باجتماع شرائط الصحة في صلوته والتالي باطل لمكان الاتفاق فالمقدم مثله وفيه ان العلم
الشرعي حاصل بصحة الصلوة التي لم يعلم فسادها لوجوب حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية ما لم يعلم فساده ومع
انه لو صح الاخبار بملاحظة الصحة الحالية لصح الاخبار بالصحة وهو ثم مجيبة لاشعارها بعدم جواز الاخبار على
ظاهر الحال لما ذكره من اللازم وهو كما ترى اولا وبعدم الملازمة ثانيا ان اراد بالصحة فيها الصحة الواقعية
لان المفروض هي الحالية ويمنع بطلان اللازم ثالثا ان اراد بها الصحة الحالية بل يمكن منعه على ارادة الواقعية
ايضا لو كان حمل فعل المسلم على الصحة تعبديا وبذا ظهر الجواب عن الاعتراض بان الاخبار على ظاهر الحال مبني على
التجوز وان شاع لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ولو سلمنا التجوز فلا بأس بارتكابه بعد كثرته وشيوعه كما
اقر به مع انه يكفي في جواز الاخبار كون الفعل صحيحا عند العامل وقد عرفت خلو هذا النوع من الاخبار عن المجاز
رابعها ان المتبادر من الصلوة هو الفرد الكامل الجامع لجميع الآداب والمندوبات فينبغي ان يختار ان الموضوع له
هو الفرد الكامل ولم يقل ولا يقول به احد وفيه اولا منع هذا التبادر والانصراف وان ادعاه بعض الافاضل
وثانيا على تقدير تسليم ان المتبادر من لفظ الصلوة المستند الى نفسه انما هو المعنى الصحيح وتبادر الفرد الكامل
مستند الى ان اغلب افرادها بحسب الوجود هو المشتمل على جميع الاجزاء وان لم يكن كذلك بحسب الايجاد فيكون التبادر
في موضع الاطلاق لا يستلزم كونه كذلك في كل المواضع خامسها ان المتبادر من المعاملات ايضا هو المعنى الصحيح كما
في قولك بعت وعلمه ولدي البيع وكذا في غيره من الاجارة والمضاربة والمساقاة وغيرها مع انها موضوعة للاعم

فلان

فكذا الحال في التبادر الحاصل في الفاظ العبادات فان الظاهر ان التبادر الحاصل في المقامين من قبيل واحد فـ
الباعث عليه في العقود والايقاعات هو الباعث على الانصراف في العبادات وفيه اولا منعه على الاطلاق
وثانيا عدم تسليم وضعها للاعم مطلقا كما سنبين الحال فيها انشاء الله وثالثا انه وان كان المتبادر منها
هو المعنى الصحيح الا ان الصحة فيها غير الصحة في العبادات نظرا الى انه ليس للشارع اختراع في المعاملات فالمتبادر
من قولنا بيع مثلا هو البيع الصحيح اللغوي ومن قولنا صلى فلان الصلوة الصحيحة الشرعية ونحن نلتزم بالوضع
للصحيح في المقامين غاية الامر اختلاف الصحتين اقول ويشكل ذلك بما قدمناه سابقا من ان الصحة المتنازع
فيها هي الصحة المعبر عنها بالفارسية بدرست ولعلها عين معناها في اللغة وكونها في العبادات مستلزمة للصحة
بالمعنى الشرعي لا يوجب تغايرها في المقامين فتدبر فالاولى هو الاقتصار في الجواب على عدم اختراع الشارع فيها
اصلا او في الجملة على ما ستعرف بيانه وعلى الاول تكون اجنبية عن المقام غير صالحة للنقض بها في المرام وان
كان تبادر الصحيحة منها ثابتا وعلى الثاني يكون بعضها اجنبيا وبعضها رفيقا والتبادر الثابت فيه كالتبادر الثابت
في العبادات في الاستدلال به على الوضع للصحيح واذ قد عرفت هذه العروق وتنبهت بالوجوه التي بها تنكشف
لم يبق الاشكال الا فقط الا مجرد احتمال كون التبادر ناشئا من الخارج غير مانع للاستدلال اذ لو كان انفتح
ابواب الاحتمالات باعثا على المنع من الاخذ بالظاهر في مباحث الالفاظ واللغات لانسد باب اثبات
الاوضاع بالتبادر وغيره في سائر المقامات ولا شايع وذايع وترى الاصحاب في الاصقاع ان الاصل
التبادر كونه وضعيا ولا يلتفت الى احتمال كونه اطلاقيا ما لم يقم عليه شاهد ولم يعينه دليل وبالجملة الحكم
ان التبادر هنا مستند الى نفس اللفظ لا الى القرينة المذكورة من كونه واقعا في سياق الامر والطلب فيها
كشيوع الصحيحة او الفاسدة اكثر منها بكثير او غير ذلك على ان تسليم التبادر ولو لم يكن ناشيا عن الوضع ينفع
بهدم ما هو اساس القائل بالاعم من التمسك بالاطلاقات اذ على تقدير الانصراف لا اطلاق في البين
الثانية ان التمسك بالتبادر الى الحايم مذهب القائل بالصحيح لانه رجوع الى العرف في تحصيل وضع
الشارع وهو مذاق الاصحاب وخلاف الاخر مذهب الصحيح لان بنائهم على ان معاني هذه الالفاظ

يجب تلقيها عن الشارع وقد سبق في الاوراق السابقة اشارة الى الجواب عن ذلك ونقول هنا ايضا ان الكلام تارة
في تعيين المراد من اللفظ في الجملة بان يقع ان المراد من الصلوة مثلا هو المعنى الشرعي [دون اللغوي] واخرى في تبيين المعنى الشرعي في
الجملة بان الصلوة عبارة عن ذات الركوع والسجود ونحوهما لا عن مجرد ذات القيام والقبلة مثلا وثالثة في تشخيص
المصداق وبيان المعنى الشرعي والتبيين عند تفصيله والذي لا يلايم مذهب الصحي انما هو الرجوع الى العرف في
المقام الثالث فانه يقول بان بيان مصاديق الصحيح والفاسد وان الصحيح ماذا والفاسد ما هو موكول على بيان
الشارع والاعمي يرجع فيه ايضا الى العرف واما المقامان الاولان فلا ريب في جواز رجوع الصحي فيهما الى متعارف اهل
العرف بان يدعي ان المتبادر من الصلوة عندهم هو غير الدعاء وغير الفاسد ويكون هذا مجديا له في مقابل الاعمي لان
النزاع انما هو في تشخيص ماهية العبادة فالصحي يدعي ان المتبادر منها هو المعنى الصحيح ليس الا ويدعي الاعمي ان المتبادر
هو المعنى الاعم وقد يجاب [بهذا الجواب يتم ويكمل ما مر] بان المراد من العرف ليس العرف العام بل عرف المتشرعة وعرفهم انما يعلم من الشارع في
بان معاني المتشرعة هي التي استعمل الشارع اللفظ فيها وعلمهم بها انما هو باستعماله فيها وبيانه اياها فالحاصل من عرفهم
الموروث من الشارع المحفوظ في ايدي تابعيه الواصل من كل مرتبة سابقة الى لاحقتها وهذا هو المراد بقولهم ان عرف
المتشرعة ميزان لعرفه واختلاف عرفهم لا يوجب رفع اليد عنه وعدم الاعتداد به لجريانه في العرف العام بعينه
كما ترى من الاشتغال في حقيقة الغسل وقد لا يلتفت الى ذلك ويدعي ان هذه الالفاظ عند القائل بالصحي
تعد في عداد الالفاظ المجملة التي لا مرجع للعرف فيها ولو كان عرف المتشرعة فان ذلك تنافي الاجمال المتفق عليه
عند القائلين بالصحي ولا ينافي ذلك العلم بنقلها عن المعنى اللغوي الى المعنى الشرعي فان مجرد ذلك لا يوجب عدم
الاجمال والقول بان المتبادر هو تمام الاجزاء ان اريد به مفهومه فقضية لزوم الاشتغال كما اشرنا اليه سابقا مضافا
الى لزوم مرادفة لفظ الصلوة مثلا للفظ تمام الاجزاء وهو فاسد وان اريد به مصداقه فهو يلازم ارتفاع الاجمال
من اللفظ كما هو قضية دعوى التبادر من اللفظ ودعوى العلم بكون الموضوع له هو المركب التام الاجزاء والشرائط
بواسطة البرهان لا يرتبط بتصور ذلك المركب التام بواسطة اللفظ كما هو قضية التبادر فظهر ان عرف المتشرعة
كما لا يجدي عند القائل بالصحي والفرق بين موارد اختلاف العرف في تشخيص المفهوم كما في لفظ الغسل ونحوه

وبين

وبين موارد الاجمال ظاهر للانظار المستقيمة فان الغسل من الماهيات البسيطة الوحدانية والصلوة مثلا من الماهيات
المركبة بل يتخيل رجوع الاعمي ايضا الى العرف حيث ان غير الصحيح ممن هو بمنزلة غير عارفين بالماهية المخترعة
المباينة للماهية اللغوية فالخطاب المشتمل على وجوب الصلوة يكون مجملا بالنسبة اليهم وتكليف الفعل منهم انما
يوجب البيان بالنسبة الى المخاطبين دفعا لتأخير البيان عن وقت الحاجة واما البيان لنا فهو موقوف
على عدم تطرق تغيير الى ذلك البيان وهو اين لنا اثباته بل ان المظنون ثبوته والا لما كان هنا رجم بالغيب
من الطرفين ولم يكن القول بالاجمال ثابتا في البين ومنشأ هذا الاشكال هو الغفلة عما ذكرناه اولا لان
رجوعهم الى العرف ليس لتشخيص مصاديق هذه الالفاظ تفصيلا بل انما هو للتبيين عن الماهية المخترعة باحد
وصفيها الصحة والاعم منها وتبينها بالاول لا يستلزم ارتفاع الاجمال عنها لعدم تعيين مصداقها تفصيلا
بها فالمتبادر من الصلوة مثلا هو الماهية الصحيحة والتشقيق بذكر المفهوم والمصداق اجنبي عن ذلك بالمرة كما لا يخفى على ذي
البصيرة واستشكال رجوع الاعمي ايضا الى العرف بما عرفته يدفعه كون عرف المتشرعة بما هو عليه ميزانا لعرفه الكاشف
عنده فهم عالمون بالماهية المخترعة فلا اجمال في الخطاب بالنسبة الينا ايضا ولو كان التغيير متطرقا الى البيان المقترن به
ثم هذا واما صحة السلب عن الفاسدة فتارة انكروها وادعوا عدمها وتوجيهه انها لو كانت لكان اللازم عدم
جواز تكذيب من اخبر بانه فلان الاحيط فيما لو نذر اتيانه بالصلوة الفاسدة مع ان التكذيب جائز وقد يرد ثانيا
الانكار هنا وفيما مضى وان العدم لو كان فانما هو من المسامحات العرفية وهي التي صارت منشأ للاشتباه في المقام
وغيره واوجبت امتزاج الصحيح بالفاسد واختلاط الغث بالسمين لكن لا يخفى الامر ويشتبه على من له ذهن سليم
وفهم مستقيم وفطن قويم ووجدان حكيم وقريحة وقادة وسليقة نقادة واما التأييد بما ذكر فقد علمت
ما فيه فيما ذكر واخرى اقروا بها واخرجوها عن صلاحية التمسك بها تارة باحتمال كونها مبنية على التأويل وتنزيل
الفاسدة منزلة امر مغاير للماهية نظرا الى عدم ترتب الفائدة المقصودة منها عليها والوجدان يدفعه ويجرح
الاحتمال غير قادح وثانية بكونها ناشئة عن ملاحظة الوقوع في سياق الامر وعدم كون الفاسد مطلوبا
كما يقتضيه تعميم ملحوظ الادعاء وفيه ما عرفته وثالثة بالنقض بالمعاملات وفيه ما سمعته ورابعة با

التمسك بها رجوع الى العرف وكيف ذلك مع القول بالنفي وفيه ما فيه قوله وامّا قولهم لا صلوة الا
بطهور آه قد ذكر وجه الاستدلال به وبامثاله كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا الى القبلة وما
اجاب به عنه فيقال وجهين احدهما وهو الظاهر من كلامه ان كلمة لا وان كانت بالنظر الى الحقيقة اللغوية لنفي
في نفي الذات لكنها صارت في العرف حقيقة في نفي الصحة لكثرة استعمالها فيه كما في قولهم لا عمل الا بنية ولا نكاح الا
بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وكما في قولهم لا سفر الا مع الرفقاء ولا اقامة الا بين الاحباء ولا قراءة الا عن مصحف
ولا دعاء الا مع الاقبال ولا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد الى غير ذلك وعلى هذا فيكون هذه الاخبار ادلة على نفي
بوضعها للاعم اخص من كونها ادلة على القول بالنفي وثانيهما ان الامثلة المذكورة قد شاع استعمالها في نفي الكمال
او الصحة من غير ان يراد بها نفي الحقيقة فلو فرضنا وسلمنا عدم بلوغ هذا الاستعمال حد الحقيقة فلا اقل من كثرة
شيوعه وبلوغه الى مرتبة المجاز المشهور الراجح على الحقيقة فيتكافؤ الحمل على نفي الصحة على الحمل عليها ومع التنزل
فلا اقل من بلوغه الى حد المجاز المشهور المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة فيكون الظن الحاصل من الشهرة مساويا
للظن بالارادة الموضوع له وبذلك تصير الاخبار مجملة ولا استدلال لا غيرها الحق وفي كلا الوجهين نظر اما
في الاول فلمنع بلوغ هذا الاستعمال الى حد الحقيقة وهجر الاستعمال في نفي الحقيقة كيف وكثرة الاخر وشيوعه مما
لا يقابل بالانكار مثل لا عبادة الا بالاخلاص ولا وصول الى الدرجة العالية الا بالتقوى ولا كرامة الا بالاعمال
ونحو ذلك من الامثلة المتكثرة ويدل على هذا المنع عدم تفوه احد في الكلام على اجمال امثال لا صلوة الا بطهور
وعدم اجمالها بصيرورة الحقيقة في نفي الصحة بل احد طرفي كلامهم انما هو نفي الحقيقة واما الاستدلال على
بعدم استدلالهم على عدم الاجمال بكونها حقيقة في نفي الصحة فقط وجهه لان مجرد كونها حقيقة في نفي الصحة
لا يوجب عدم الاجمال بالمرة لمكان الكمال والصحة واما في الثاني فلان كثرة الاستعمال في نفي الوصف على تقدير
تسليمها ليست بحيث تكون مجردة عن قراين خاصة حتى توجب كونه مجازا راجحا او مساويا ودعوى ذلك
خالية عن الحجة وملاحظة فهم العرف في استعمالها مجردا عن القرينة على خلافه اقوى حجة فجريا استعمالها
في نفي الصحة في مقامات عديدة بمعونة القرينة داخلية او خارجية مقالية او حالية كالقطع ببقاء

الذات

الذات ونحوها لا يقتضي بعدم انصرافها الا لما وضعت له مع انتفاء القرينة فقد تبين ان القدر المسلم الخروج
عن اصالة الحقيقة انما هو موارد وجود القرينة لا ان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو مثل لا رجل في
الدار كما افاده اعلى الله مقامه وان كون بقاء الذات قرينة او منشأ القرينة انما هو في صورة القطع ببقائها
لا عند الشك في بقائها اذ لا بقاء حتى يكون قرينة فقوله نفس الذات موجودة في هذه الهيئات التركيبية
في الجملة ممنوع فيه عدم ظهور الجزئية وفي الجملة الى الذات بان يكون بعضها باقيا موجودا وان كان بعضها
غير موجود ثم يصح ذلك في الذات لا في الذات من العلوم ان ذاتيات الصلوة وامثالها ليست بحيث لا يكون
عدم بعضها مع وجود البعض موجبا للتزلزل في القطع ببقاء الذات كيف وعدم التزلزل في البقاء هو عين
مذهب الاعمي فكيف يقول به القائل بالنفي ومن هنا تبين ان يحرز بوجودها في الجملة اشبه شيء بالمصادرة
لان وجودها انما عند عدم جزء من اجزائها او فقد شرط من شرائطها اول الكلام مذهب القائل بالاعم فافهم
قوله الذي اوقعه في هذا المحذور هو لفظ النفس فلو كان معبرا بدلها بالصورة لكان سليما عن ذلك
وبالجملة استعمالها في نفي الصحة ليس باشيع من تخصيص العام حتى قيل انه ما من عام الا وقد خص ومع ذلك
نحمل العمومات ما لم يظهر المخصص على الحقيقة ولم يتفوه احد بجعول النقل فيها ولم يحكم بكونها مجملة ثم ان ما
سمعته في التنزل الثاني من لزوم التوقف عن الحمل على الحقيقة والمجاز ليس بمستقيم لان تساوي احتمال المجاز
لاحتمال الحقيقة انما يوجب التوقف فيما لو كانت كثرة الاستعمال في خصوص مجاز كنفي الصحة بخصوصيته
او نفي الكمال بخصوصيته وليس الامر كذلك بل انما كثر الاستعمال في نوعي المجاز وحصلت كثرة التجوز بانضمام الاستعمال
في نفي الكمال الى الاستعمال في نفي الصحة ومثل هذه الغلبة لا تتم ايجابها التوقف وصلاحيتها للمنع الحمل على الحقيقة
ومن هذا ينقدح انه لا يرتضى بهذا التنزل مضافا الى ما عرفته في الكلام على اوايل القانون انه لا يقول بثبوت
مرتبة التوقف عن الحمل على الحقيقة للمجاز المشهور فغاية تنزله هو التنزل الاول وفيه مضافا الى ما ذكر ما ذكرنا
هنالك انه لا يقر بثبوت مرتبة يترجح المجاز المشهور فيها على الحقيقة مع ملاحظة الوضع فالمتصور اراده بادعاء
حصول الوضع الجديد وقد عرفت ما فيه فتبصر ثم لا يخفى عليك ان الذي ان يدعي عدم كون لا مستعملة

في معظم تلك المواضع لكن لم يرد فيها نفي الحقيقة في نفي الصحة ونقول انها استعملت في نفي الحقيقة من وجه

الاصلية على سبيل المبالغة فالمقصود حصر الموضوع في المحمول ادعاء جعلا لما عداه بحكم العدم وهذا اما لا ستر فيه

باحد في ما مثل قوله لا يمكن دعوى آه الظ انه جواب لما وان كان خاليا عن الفاء ويحتمل بعيدا ان يكون

الجواب قوله فهو لا يخرج والضمير عايد الى اصل الحقيقة وان كان الاظهر اقربان لا يمكن بالواو واما على الاول

فيعود الضمير الى الاحتمال السخيف قوله وفيما يشك كونه من هذه الجملة اي من جملة هذه الهيئات المركبة مع

لا والا التي ليس المراد فيها الا نفي الصحة على زعمه واراد بالمشكوك المتوهم فيه خصوص الصلوة والصيام

نحوهما التركيب الخالي عن لفظة الا نحو لا صلوة لمن لم يقم صلبه ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ونظائرها

ولعل جعله كون هذا القسم من تلك الجملة مشكوكا لما قلته لعل الرجل في الاثار الصريحة في نفي الحقيقة وعدم

جريان دعوى النقل وحصول الوضع الثانوي او الشهرة الباعثة على الرجحان او التساوي في هذا القسم نظرا

الى ان القسم الاول لا افراد كثيرة استعملت في نفي الصحة دون هذا القسم اقول فيه اولا انه لا وجه لجعله

مشكوكا مع وجود نفس الذات فيه لما كما زعم وجودها في الاول غاية الامران يكون مشكوكا من جهة حصول

الحقيقة الثانوية له او كونه مجازا مشهورا راجحا او مساويا واما مشكوكية من جهة كونه مستعملا في نفي الصحة او في

نفي الذات فليس لان يحكم بها الان نفس الذات كما انها موجودة في الاول فكذلك موجودة فيه عنده فيكون وجودها

قرينة على عدم كون نفي الذات مرادا فان قال ليس المدار في عدم كون الاول مشكوكا على وجود الذات حتى

يرد هذا الايراد بل على ما ذكرته انت من كثرة افراد الاول مستعملة في نفي الصحة دون ذلك قلنا فاذن

يكون تشبثك في كون المراد من القسم الاول نفي الصحة بوجود نفس الذات في الجملة لغوا لا فائدة فيه ولا

ثمرة يترتب عليه وثانيا ان اقرارك بمشكوكية هذا القسم لا يلايم عدم مراعاته اصل الحقيقة في حقه ضرورة

جواز الشك لو كان باعثا على الخروج عن الاصل لما كان عموم الاصل قائما فان قال ان مشكوكية انما هي

لعدم اليقين بحصول الوضع الثانوي له واما بملاحظة كونه مجازا مشهورا في نفي الصحة فليس بمشكوك

فلا باس بعدم مراعاة اصالة الحقيقة فيه قلنا قد ذكرنا لك سابقا انه لا يقول بثبوت مرتبة المجاز المشهور

اشتراك الكلام للصحة الاولى
ومثاله ولا صلوة لمن لم يقم صلبه
ومثاله ووجه اثناها اثبات في
كمال الصلوة ومثال ان هذا للعهد لا آتيكم
او لو كان هذا للجنس لم يكن في هذه
الجملة لعدم وجها للذات ما الموجد
ولو كان هذا الاستغراق كان في هذه الجملة
لبقاء الذات في الجملة نكذا تبغير
التعبير لكلام في المتن

يساوي فيها مع الحقيقة فضلا عن رجحانه عليها فكيف لا يكون باس بعدم مراعاة الحقيقة واذ قد عرفت

ذلك فهب ان النقل والشهرة حاصل وثابت في تركيب الا ولا لكنه ليس بحاصل في التركيب الخالي عن الا

ولا وجه لا دعائه فيه اصلا فيكون فيه كفاية في الالزام على المدعي قوله بحيث يمكن آه قيد لكونها

اسماء للحق ويجوزان يكون قيدا للدعوى وتحصله ان دعوى الاصل بحيث يترتب عليها امكان نفي

الذات عرفا عند انتفاء شرط من الشرائط غير ممكنة فيكون المقصود من هذا الكلام تعليق عدم امكان دعوى

الاصل على عدم امكان نفي الذات عرفا في هذه الصورة بمعنى ان هذه الدعوى غير جارية لعدم صحة

سلب الذات فيها وقد عرفت ما في دعوى عدم صحة السلب فيما مضى فتبصر قوله بل ومع الشك آه

قد سمعت منا سابقا ان حكم الصحيحي بانتفاء الذات عند حصول الشك في حصول جزء من الاجزاء او شرط

من الشروط غير معلوم اذ غاية الامر ان لا يحكم بوجود الذات واما حكمه بالعدم فكلا والتوقف بين

الحكمين واسطة قوله ولذلك تداولها العلماء آه اي لاجل عدم اخراج هذا الاحتمال هذه الهيئة

عما هي ظاهرة فيه عرفا تداولها ولولا انها ظاهرة فيه او تداولها ولولا عدم اخراجها عما هي ظاهرة فيه او ولاجل كون

هذه الهيئات ظاهرة في العرف في نفي الصحة تداولها ولولا انها ظاهرة فيه اي تداولها ولولا نفيها وكيف كان هذا

استشهاد على عدم دلالة امثال لا صلوة الا بطهور على نفي الحقيقة وحاصله انهم اطبقوا في باب المجمل

المبين عند كلامهم في نحو هذا الخبر على ان لا لنفي الصحة لا لنفي الحقيقة الا على كون العبادات اسامي للصحيح

واختلافهم في كونه مجملا او مبينا انما هو من جهة ان الاعميين قالوا انا لا نفهم ان المراد منه نفي الصحة او نفي

الكمال فيكون مجملا وجعله القائلون بالصحيح مبينا من جهة حمله على نفي الذات بملاحظة مذهبهم حيث انه

لا ينافي حمله على نفي الصحة بناء على ما ذهبوا اليه فاحتمالهم نفي الذات ليس لانه الحقيقة والاصل هو الحمل

عليها لان الاصل قد انقلب الى جانب نفي الصحة لما ذكر من الظهور العرفي بل القيام القرينة على هذا

الحمل وهي قولهم بالوضع للصحيح وكون الاقوال لم يرد لكانوا على وفق القائلين بالاعم في الحمل على نفي الصحة وبالجملة

الحصر انه لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك البحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة بل تمسكوا

بكون الالفاظ موضوعة للصحيحة واذ قد علمت ان القائلين بالصحيح بنوا بناء الاحتمال على نفي الحقيقة على كون العبادات
اسامي للصحيح فبناؤهم ههنا كونها اسامي لها على الحمل على الحقيقة موجب للدور هذا واستغرب بعض الاعاظم هذا
الاستشهاد بان الحال على خلاف ما ذكره وقد صرح به الاجلة في الكتب الاصولية حيث انه قد احتج جماعة من الخاصة
والعامة في مبحث المجمل والمبين على نفي الاجمال في امثال هذا المثال بان مفاد العبارة نفي الحقيقة وهو ممكن وقد
اخبر الشارع به فيحمل على الحقيقة ولم يتفوه احد هنالك بمنع دلالة العبارة على ذلك حتى ان من ذهب الى الاجمال
فيها لم يتشبث بذلك بل ادعى صدق الصلوة على الفاسدة فاثبت بذلك عدم امكان صرف النفي الى الحقيقة
فالتزم بصرفه الى الصفة وحجته على اجمال العبارة مرجحة تعدد الصفات كالكمال والصحة ولم يقع منهم مناقشة
في دلالتها على نفي الحقيقة كما هو ظاهر من ملاحظة الباب المذكور من كتب الاصول اقول ما ذكره من عدم
تفوههم بمنع الدلالة على نفي الحقيقة حق متين لا يمكن انكاره ومن العجب ان الفاضل المعترض لم يمنع
عليه في ذلك المبحث بل هو من اطراف كلامه دائرة في لسانه مذكورة مسلمة ببيانه ولم يحكم بالثبوت معه
حتى يتعين نفي الصفة بل جعله احد شقي الترديد بينه وبين العدم فاقاد هذا الايراد المذكور قطعا ما
نقل به المعترض الاجل حكاية ذلك المبحث لا دور وحله اصلا الا ان الانصاف ان تطرق المنع الى الايراد
ليس بلا طريق حيث انه نقل احتجاج الاكثر على عدم الاجمال بما تضمن كون امكان نفي الذات وصحته
متوقفا على القول بالصحيح ومنشاؤه كلام صاحب المعالم تبعا للشارح المختصر حيث قال بعد الحكم بعدم الاجمال
لنا انه اذا ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال الى ان قال ونفي المسمى ممكن الى آخر ما ذكره
وان لم يثبت له حقيقة شرعية الى آخره فقف ولاحظ ما في هذا الكلام من الحزازة وعدم تلاصق الشرطية الثانية
بالاولى لما لا يخفى فلما رأى هذا التوقف منهم مع توقيفهم ثبوت الوضع للصحيح ههنا بهذا الاستدلال على نفي الذات
تخيل ان هذا دور لكن الطريق مضل والتخيل فاسد بداهة ان المتوقف عليه ههنا هو نفي الذات والمتوقف
هنالك هو امكانه وصحته للانفصال وبينهما بون بعيد فافهم ولا تغفل وبتقرير واضح ان كون الالفاظ
اسامي للصحيحة موقوف على كون لا حقيقة في نفي الذات وكونها حقيقة فيه ليس موقوفا على كونها اسامي لها

لا اولو

بل الموقوف عليه هو امكان نفيها وان شئت اوضح من هذا فلاحظ بان الكلمات لفظ الصلوة موضوع للصحيح
لنفي ذاتها في قوله لا صلوة الا بطهور ان قلت كيف يمكن نفيها مع ما نرى من وجود الصلوة الفاسدة وتحققها
في الخارج قلنا نهاية العبادة في ماهية صاحب الشريعة فاذ قد اخبرنا بنفي الذات عن الفاسدة واستكشفنا به
عن الوضع للصحيحة وعلمنا بكون الفاسدة خارجة عن الحقيقة كان نفي الذات عن غير الموضوع له حكمنا وان
كان فيه صورة الموضوع له وبطور آخر هنا شيئان نفي الشيء المهية وعلمنا بكون الاسم للصحيح فعلى الاول نقول ان
نفيه اياها وان كان متوقفا على كون الاسم للصحيح لكن كون الاسم له غير متوقف على نفيها بل متوقف على وضعه له
وستجيء الاشارة اليه في كلامه ونقول على الثاني ان علمنا بكون الاسم للصحيح متوقف على حكم الشارع بانتفاء المهية
بانتفاء جزئها او شرطها لا على حكمنا بانتفائها بذلك حتى يلزم الدور بتوقف حكمنا المذكور على حكم الشارع به وعلى حكم
ان حكم الشارع بانتفائها لا يتوقف على علمنا بكون الاسم للصحيح قوله الا ان يكون مراد المستدل اه لما كانت الحكمة
الاولى من مقدمتي الدور وهي كون حمل لفظة لا على نفي الحقيقة في مثل لا صلوة الا بطهور موقوفا على كون
مدخولها اسما للصحيح في حيز المنع لامكان ان يدعى انا لا نتوقف عليه بل انما هو بمقتضى اصالة الحقيقة اشار
اليه بهذا الكلام ويحتمل وجها آخر وهو انه لما كان الاستدلال المذكور باطلاقه مقتضيا ان يكون المراد من
كل تركيب مشتمل على الدلالة على نفي الحقيقة بمقتضى اصل الحقيقة اورد عليه من اللهم اه ان جملة من الظواهر التي
لم يرد فيها نفيها اه يقول هنا الايراد يقول المستدل ان اطلاق الدليل وان كان يقتضي ذلك الا انا خرجنا
عن مقتضاه المطابق بمقتضى اصالة الحقيقة في تلك الظواهر بالدليل وبقي الباقي كلا صلوة الا بطهور خارجا
عن سياقها باقيا على قضيتها قوله فان بعض في جلب الباقي اه فيه اولا منع ذلك سيما بعد التفطن بما ذكرنا
سابقا بقولنا ثم لا يخفى عليك اه وثانيا انه لا باس بهذه القلة مع كون كل واحد من شعرات البقرة البيضاء
مقترنا بالقرينة الصارفة عن الحقيقة اذ مجرد اقلية الاستعمال في المعنى الحقيقي لا يوجب هجره والاعراض عنه ما لم يصل
الاستعمال في المعنى المجازي الى مرتبة يترجح فيها المجاز على الحقيقة ولا تحصل له تلك المرتبة الا اذا لم تكن في
البين قرينة سوى الشهرة وقد ذكرنا ان هذه الاستعمالات ليست مجردة عن قرائن خاصة فلو استعمل قولنا

رايت اسدا يرمي كل يوم الف مرة في الرجل الشجاع لم يصح مجازا مشهورا قوله منساقة بسياق النظاير له
بعد ان كون لا صلوة الا بطهور وامثاله منساقة بسياق نظايرها من التراكيب المشتملة على لا والا في كون الا
الصحة لا لنفي الحقيقة من الادلة الدالة على القول بوضعها للاعم على عكس ما اراده المستدل اذ لو لم تكن الا لنفيها
لنفي الذات كما هو مرامه بناء على ما ادعاه من ان الاصل فيها على خلاف الحمل على الحقيقة العقلية فيكون مفادها
نفي الصحة وبقاء الحقيقة عند الفقيه وهذا هو الذي رامه الاعمي قوله واحسن ما نقول انه محصله انا
لو سلمنا كون لا في الخبرين لنفي الحقيقة فغاية ما يستفاد منها هو اعتبار خصوص الطهور والفاتحة في الصلوة
واما اعتبار ساير الاجزاء والشرائط فلا كما هو مقصود القائل بالصحيح فلا وفيه انا لم نجد الى الان مفصلا
ولا نحتمل التفصيل احد في المقام فبعد ثبوت اعتبار ما ذكر في هذه الاخبار في تحقق الماهية يحكم به في اعتبار ساير
الاجزاء والشرائط ايضا وان لم يتحقق هناك اجماع اذ المسئلة متعلقة بمباحث الالفاظ فيحكم فيها بالظن فمحصل
ما قيل ان التتميم بعدم القول بالفصل لا يخلو عن الاشكال جدا وبعبارة اخرى انهم مفترقون على فرقتين
فرقة منهم قالوا بكونها اسامي للاعم ويلزمهم عدم امكان الحكم بانتفاء الماهية لانتفاء شيء من الاجزاء المعتبرة والشرائط
المعتبرة كائنا ما كان فاذا ثبت الحكم بانتفائها بانتفاء بعضها لم تكن الالفاظ اسامي للاعم ويلزم منه ان يكون اسماء
للصحيح لانتفاء الفارق وقد يشترك هذا الايراد في هذا الجواب ايراد آخر وهو ان غاية ما تدل عليه هذه الروايات
كون ماهية فيها من الالفاظ كالصلوة والصيام موضوعا بازاء الصحيح ولا يستلزم ذلك ثبوته في ساير الفاظ العبادات
فالدليل اخص من المدعى واما ما يظهر من كلام الشهيد الثاني في تمهيد القواعد من الحج وغيره فهو على فرض كونه قائلا بالتفصيل
لا يقدح في تحقق الاجماع واوردوا على هذا الدليل بامور اخرى ضعيفة منها ان الحمل على نفي الماهية وسلب الحقيقة
بعيد عن منصب صاحب الشريعة فان شانه بيان الاحكام الشرعية كما ذكره الاكثر في وجه حمل نحو قوله الطواف
بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما جماعة على ارادة الفضيلة وفيه ان الماهيات المجعولة لكونها توقيفية يجب ان
يبينها الشارع لانها من مقرراته فليس بيان ذلك الا من شانه والفرق بين مثالنا والمثالين المذكورين ظاهر جدا
ومنها ان الحمل على نفي الماهية مستلزم لعدم كون الصلوة التي لا فاتحة فيها صلوة ولو كانت متروكة نسيانا

اولهما

او لعذر وهو باطل بالاتفاق والتقييد بصورة العمد والقدرة خروج عن ظاهر اللفظ وتعين الحمل
على نفي الكمال اذ لا بعد في كون صلوة الساهي عن الفاتحة وغير القادر عليها دون صلوة الآتي بها في الكمال ودعوى
رجحان التخصيص على المجاز غير جارية في المقام لشيوع التجوز هيهنا حتى قيل بالنقل ومثل هذا التجوز اقرب من التخصيص
سيما لكون ارتكاب التخصيص يستلزم تخصيص الاكثر وهو على فرض جوازه في المرتبة مرجوحية بالنسبة الى [illegible]
ولئن سلمنا فلا اقل من التساوي ومعه يسقط التمسك وينهدم الاستدلال وفيه اولا ان الاعلام افضل فلا
الى هذا الفرع النادر بل انما ينصرف الى الفرد الشايع وهو صلوة الخالي عن العذر وغير الساهي وثانيا
عدم تطرق هذا الاعتراض الى امثال لا صلوة الا بطهور فلا مانع فيه من الحجة وفيه الكفاية وثالثا
انه لا يلزم الالتزام بالتقييد للادلة الدالة عليه ودعوى معارضته بالمجاز المتوقف على الحمل على نفي
الكمال حتى ينتفي وما الاحتمالان غير مرجحة لان المجاز بل الكمال من هذه الرواية وجوب الفاتحة ولو حملت عليه
لم تكن فيها دلالة الا انه فلا مناص عن ابقائها في هذه الافادة وهو عندنا بالحمل على نفي الحقيقة وتمسك
الخصم بالحمل على نفي الصحة واقصى ما يستلزم الاول هو التقييد فليس فيه مخالفة الظاهر الا من جهة
واحدة واما الثاني فيستلزم الخروج عن الظاهر من جهتين وارتكاب الاقل مخالفة اولى من ارتكاب الاكثر وما
لزوم التخصيص بالاكثر فمما لا نعرف الوجه فيه لان نسيان الفاتحة في كمال الندرة وكذا عدم القدرة عليها
كما تشهد به المشاهدة ومنها المعارضة بقول مولانا الباقر عليه السلام اذا دخل الوقت وجب الطهور
والصلوة فان ظاهر العطف قاض بالمغايرة وقد مضى الكلام فيه فيما مضى فلاحظ بقي في المقام ادلة
اخرى تدل على الوضع للصحيح لم نذكرها احدها قضاء الوجدان الخالي عن شوائب الريب بان
فانا اذا راجعنا وجداننا بعد تتبع اوضاع المركبات العرفية والعادية واستقرائها وفرضنا
انفسنا واضعين للفظ لمعنى مخترع مركب نجد من انفسنا في مقام الوضع عدم التخطي عن الوضع لما هو
المركب التام الاجزاء الكامل شروطا فانه هو الذي يقتضيه حكمة الوضع وهي مساس الحاجة ومسيس
الاحتياج الى التعبير عنه كثيرا والحكم عليه بما هو من لوازمه وآثاره وترتب ما هو الداعي الى وضعه

وتقريب عليه فان المعلوم ان الداعي لوضع مسالك العبادات وتقرير مناهج الطاعات انما هو تحصيل
الامتثال والاستعداد للمثوبات وترقي النفس من المراتب لحضيضها الى الكمالات وبهذا انما يوجب وضع تلك
الالفاظ للمعاني التي بها تحصل تلك الغاية والمفاهيم التي عليها تترتب تلك السعادة واما استعماله في الناقص
فلا يخلو الا مسامحة وتنزيلا للمعدوم منزلة الموجود فان الحاجة ما ستر الى التعبير عن المراتب الناقصة لقصة
وكيف من ابهم ان يضعوا لها باجمعها اسماء مخصوصة كما هو المتعارف في الاوضاع فتوسعوا في اطلاق
اللفظ الموضوع للتام على تلك المراتب الناقصة من باب المسامحة والتنزيل فليس هناك الا مجاز
في امر عقلي ويرشدك الى ذلك ما اشرنا اليه في الاوراق السابقة من ملاحظة استعمال لفظ الاجماع
في الاتفاق الكاشف عن قول الحجة مع الجماعة على ان المعنى المصطلح عليه عند الخاصة والعامة هو اتفاق
جميع الامة من ارباب الحل والعقد ثم ان الناقص الذي يستعمل فيه اللفظ بعد المسامحة على وجهين
الاول ان يكون الباقي مما يترتب عليه ما يترتب على التام ويوجد فيه الخاصية بدون الجزء الفاقد
لقد كما عرفت في لفظ الاجماع فان خاصية اتفاق الكل موجودة في اتفاق البعض الكاشف عن قول
الحجة والثاني ان لا يكون كذلك بل تزول الخاصية بزوال الجزء الفاقد كما هو قضية الجزئية غالبا فالاول
في نظر العرف صار عين الموضوع له حقيقة بحيث لا يلتفتون الى التسامح في اطلاقه عليه فلا حاجة الى ملاحظة
القرينة الصارفة في الاستعمال وهذا هو منشأ اشتباه الانظار الغير الدقيقة في حسبان ان اللفظ موضوع
للقدر المشترك بين الزائد والناقص او للكل منهما بالاشتراك اللفظي مع ان الاول غير معقول كما مر
مرارا والثاني فاسد كما عرفت بيانه وعلى هذا فاذا دار الامر بين المعنى الاول والثاني وشك في مراد المتكلم
لا وجه لتعيينه بالاول بخلاف القسم الثاني فان استعمال اللفظ الموضوع للتام في الناقص لا يكون فيه
الا بواسطة التسامح والالتفات اليه فهو مجاز عقلا ان قلت كيف يقتضي ما ذكرته بان يكون وضع الشارع تلك
الاسماء مطابقا لما تجده من نفسك في اوضاعك قلنا لانا نقطع بان الشارع لم يسلك في اوضاعه مسلكا
آخر غير ما هو المعهود من انفسنا في اوضاعنا فان قلت اليس ما ذكرته استدلالا بالاستحسان في اثبات اللغات

قلنا

قلنا كلا او عقل ما ذكرناه انا نجد انفسنا مقتصرين عند ارادة وضع الالفاظ لهذه المعاني المختلفة
المركبة على الوضع لما هو التام وبعبارة اخرى الوجدان الصحيح والاستقراء حاكمان بان كل من اخترع شيئا
مركبا من اجزاء ووضع له اسما فانما يضعه له بتماميته كما ان من وضع معجونا مركبا من اجزاء معينة
باوزان مقررة وسماه اياريجا فانما كان تسميته بملاحظة جميع هذه الاجزاء والاوزان ووضعه بازاء هذه
الهيئة المركبة من غير ان يرتب صنفين من كل من الاجزاء والشرائط صنف له تعلق بالماهية وصنف له علاقة بالطلب
والارادة وليس في ذلك شائبة الاستحسان بوجه كما انا نجد من انفسنا ان العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ
في الناقص هو التنزيل والمسامحة دون سائر الروابط والعلائق المجوزة للتجوز وبالجملة هي الطريقة
المالوفة في استعمال الالفاظ الموضوعة للمقادير والاوزان في مرتبة خاصة فيما هو زائد عليها
او ناقص منها وأورد على هذا الدليل المعتمد المتين وجوه اولها عدم تسليم كون قضية الاستقراء ذلك
كيف وادعاه المحقق النراقي على خلافه كما سمعته سابقا ولعل الحق معه كما يرشد اليه ملاحظة اضافة
لا اجزاء المركب الذي اخترعه واعتبر هذه الاجزاء في تسميته جزءا آخر بملاحظة المرض الخاص اقول فيه
منعا فالاعدم تسليم هذا الاستقراء كما يشهد به الوجدان الحق على ما عرفته وما اورد عليه مما سمعته في
طي ادلة القول بالاعم انه يمكن ان يدعى ان النقض بامثال المعجون غير وارد لجواز ان يدعى ان الاجزاء
وان لم يكن ملاحظا حين الوضع تفصيلا لكنه ملحوظ اجمالا الغرض ثم ان وضع هذا المعجون انما هو لان
يعالج به المرض الذي يناسب استعماله فيه ولا يكون ذلك الا باضافة جزء جديد فيما لو احتيج اليه
الطبيب وضعه للمركب الذي يقبل تلك الزيادة فتكون الزيادة لغة ملحوظة في رتبة الوضع كملاحظة
الاجزاء الاولية فيها اقصى الامر تغاير الملاحظتين بالاجمال والتفصيل ولا باس به وثانيها انه
ان اريد بالصحة في الاجزاء ان تمام الاجزاء حتى المستحبة ماخوذة في ماهية الصلوة ووضعها فيلزم
الالتزام باحد امور اما ان يدعى انه لا تطلق الصلوة على الصلوة الخالية عن القنوت مثلا الا بنحو
الحقيقة ولا على سبيل المجاز والبدلية او يدعى انها تطلق عليها حقيقة او انها تطلق عليها مجازا

وبهذا الدليل قادح اما الاول فلعدم المجال للانكار بثبوت الاطلاقات واما الثاني فلان قضية كون القنوت
ماخوذا في ماهية الصلوة ان له مدخلية في تركيبها ومن المعلوم عدم صدق المركب بعد انتفاء جزء منه صدقا حقيقيا
بل لو كان صادقا فانما هو من باب التسامح فثبوت صدقه حقيقة مع انتفائه دليل على ان هذا الجزء لم يكن دخيلا في حقيقته
وانه جزء مطلوب لا تعلق له باصل الماهية وهذا خلاف غرض المستدل واما الثالث فلانه لم يقل احد بان الصلوة
التي لا قنوت فيها صلوة بدلية مجازية وان اريد ان الموضوع له هو تمام الاجزاء الواجبة فقط واما القنوت
ونحوه فهو فعل مندوب يقع في الصلوة ففيه انه خلاف التحقيق اذ التحقيق هو الاول واختاره بعض من استدل
بهذا الدليل وقد يدفع الاشكال عن جزئية الوجوب في الصلوة مع كونها مشتملة على عدة مندوبات ومستحبات ويجعل
ان نحو القنوت وان لم يكن بمثابة الاركان الا انه واجب في حد ذاته وان كان مستحبا بالقياس الى الاركان بمعنى
ان وجوبه من قبيل وجوب افضل الافراد فان افضل الافراد وان كان فردا الموضوع له الكلي ليس بحيث يتعين
الاتيان به دائما بل لو اتى به صدق الامتثال والاتيان بالواجب المامور به ولو لم يؤت به واكتفى بالاتيان بسائر
الافراد صدق الامتثال ايضا فلو قنت المصلي فقد اتى بالواجب ولو لم يقنت فكذلك وهكذا الحال في سائر الاجزاء
التي يتركها المصلي سهوا ويبقى صدق الاسم جزما فنسئل عن بقاء الصدق حقيقة او مجازا وعدم بقائه لا اثر فيه فكم
اقول فيه منعا فالاولى ان هذا الايراد انما هو ايراد على اصل المذهب ولا ربط له بالقدح في هذا الدليل لانه قد فتح
المورد نفسه بابا للجواب عن ايراده اذ للمستدل ان يختار الشق الثاني ولا ينحصر دفع الاشكال عن النية
في اختيار الاول اذ له وجه آخر لعله مذكور في محله ولكن ان يختار الاول ويلتزم بان اطلاق الصلوة على
الخالية عن القنوت اطلاق حقيقي ولا منافاة بينه وبين كونه ملحوظا في الوضع ماخوذا في الماهية لان هذا الاطلاق
انما هو في العرف لما رأوا وجود بعض خواص المشتملة على القنوت في الخالية عنه وهذا لا يستلزم كون هذا
عند الواضع لعله حقيقيا لم لا يجوز ان يكون مجازيا نعم يستبعده النظر البادي لكن لا بعد فيه بعد كون حكمة
الشرعية عند الشيعة لان اهل البيت ادرى بما في البيت ومن هذا ظهر الجواب عن نقضه بالسورة ونحوها كما لا يخفى ثم
لا يخفى عليك ان المورد اما المجاز حالا اذ لا حظ عرفية وعلى كل منهما بكل من اقسامهما لا مناص له عن ورود ايراده

عليه ويظهر ذلك بملاحظة تلك الاقسام وقد ذكرناها فيما مضى فلاحظها فلا يصلح له الايراد قبل اصلاح مذهبه
اللهم الا ان يكون متحيرا في المسئلة ولا يكون له مذهب فيها لكن كيف ذلك مع اختياره كون الاجزاء
المستحبة لعله ماخوذة في الوضع فانه في الحقيقة قول بالصحيح وغير ملائم للقول بالاعم اركانيا او عرفيا ومع
هذا ينفتح من اخلافه اخرى عليه كما لا يخفى وثالثها ما اشار اليه المعاصر سلمه الله في الحاشية انا لا نسلم
انحصار الفائدة في وضع تلك الماهيات واحدا ثنيا فيما ذكره حتى لا يقتضي الراجح الا الوضع بالقول بان الامر
وان اوجب شيئا معينا به يحصل الامتثال لكنه لم يعين اللفظ بازائه بل بازاء شيء آخر اعم منه لجواز ان تكون
فائدته مع ذلك امتياز المسلم عن غيره ومزيد شوكة الاسلام وتقويته بكثرة المنتحلين له وكسر سورة الكفر
واخماد اهله الى غير ذلك من الفوائد المقصودة ثم عمدة الفائدة ما ذكر فكون هذه العبادات مطلوبة بالذات
من جهة الطاعة والانقياد وحصول القرب لا ينافي كونها مفيدة لفائدة اخرى فاذا اوجدها المكلف
على الوجه الصحيح تترتب عليها الفوائد باسرها وان اوجدها لا على هذا الوجه لا ينتفي عنها مطلق الفائدة
لتحقق الامتياز المذكور وتقوية الاسلام بكثرة اتباعه فيجوز ان يكون وضع الالفاظ لمطلق الماهية نظرا الى
مطلق الفائدة اقول ان اراد بطلب الامر بعد انه لما كانت الفوائد عديدة فينبغي ان يوضع اللفظ
لما يترتب عليه تلك الفوائد فاطلبه ففيه منعا فانا لا نحكم بذلك بالاستحسان ان قضية ذلك هو الوضع
للصحيح لان الماهية الصحيحة هي التي لا تتخلف شيئا من الفوائد وان اراد انه لما لم تكن فائدة الاتيان بهذه الماهية
منحصرة في حصول الامتثال لان فائدة حصوله انما هي في الصحيح منها واما فاسدتها فهي خالية عن هذه الفائدة
ومشتملة على فائدة اخرى لكونها سببا لمزيد شوكة الاسلام ونحوه وكما ان الفائدة الاولى مقصودة للشارع
كذا الثانية مقصودة له ولذا كان يقبل اظهار الشهادتين من المنافقين في بدو الاسلام فيتم كون التسمية على الوجه
الاعم اذ لو كانت على الوجه الصحيح فقط لزم ان لا تكون الفائدة الحاصلة بالفاسدة مقصودة له حاصلة بها
وان كانت مقصودة له حاصلة بالصحيح وليس كذلك لان مزيد شوكة الاسلام مثلا المترتب على الاشتغال بالفاسد
مقصود جزما لان اصله لما كان مقصودا فلا محيص للشارع من اسباب حصوله حتى يكون مطلوبا في موضع

دون مورد آخر والظاهر بل المتعين ان هذا الوجه هو الذي اراده اعلى الله مقامه وهو غاية توجيه كلامه
وتبيين مرامه فعلى هذا نقول انا نسلم كون الفائدة الحاصلة بالفاسدة مقصودة لكن لا نم استلزامه كون الوضع
للاعم اذ الملحوظ فيما بيّنا وبيّنه ان لا تكون تلك الماهية خالية عن الاشتمال على هذه الفائدة وكفى في ذلك اشتمال
الصحيحة عليها وتجرد حصولها في ضمن الفاسدة لغو لا يستدعى الوضع للاعم بداهة ان حصولها في ضمنها من
اللوازم الخارجة عن الاختيار فليس الامر بحيث لو لم يكن الوضع له لكانت الفاسدة غير مشتملة عليها
وكان ذلك سببا لعدم حصولها وعدم حصول غرض الشارع وهو حصولها بذلك وقد يجاب بانه ان اريد من
هذا الكلام ان وضع الماهيات واختراعها لترتب الفوائد باسرها فممنوع لا نكون وهو لا يضرنا لما عرفت من انه
يقتضي وضع الالفاظ للمعاني الصحيحة وان اريد ان وضعها لا لذلك بل لترتب مطلق الفائدة بمعنى انه لما
كانت مراتب الفوائد مختلفة بالكمال والنقصان يكون وضع اصل الماهيات لاجل مطلق الفائدة والامر بها لاجل
الكامل لتحصيل الفائدة الكاملة فنقول ان تلك الفائدة المقتضية لوضع اللفظ بازاء مطلق الماهية اما
ان يكون حصولها من المكلف مطلوبا في حالة التمكن والاختيار أو في غيرها أو لا يكون مطلوبا اصلا والاول
لا شبهة في فساده اذ مقتضاه ان وضع اللفظ من الشارع بازاء تلك الماهية لاجل تلك الفائدة مع انه نهى عن اتيانها
فاسدة واوعد عليه غاية الايعاد ويعاقب عليه اشد العقاب وهذا مما لا يصدر عن العاقل فضلا عن الشارع الحكيم
الكامل وعلى الثاني نقول ان تحصيل تلك الفائدة لا يوجب وضع اللفظ بازاء الاعم لحصولها على تقدير الوضع
للصحيح اذ المكلف اشتغل بايجاد الماهية على ارادة ايجاد الصحيح فيترتب عليه جميع تلك الفوائد الا الامتثال بعد
ظهور اخلاله ببعض ما يوجب ذلك وبالجملة محصل تلك الفائدة هو الاشتغال بتلك الاعمال وان كان اللفظ
موضوعا للصحيح وعلى الثالث يلزم اللغوية اذ كيف يمكن صدور فعل من فاعل لاجل غاية مع عدم كونها مطلوبة
الحصول او كونها ممنوعا عنها **الثاني** ان نزاع المسئلة لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
كما عرفته سابقا وعلى القول بالعدم يبعد القول بالاعم لان قضيته بناء على ثبوتها ان الشارع وضع الالفاظ
للاعم من الصحيح والفاسد او لا نم استعملها في متعلقات اوامره في المعنى الصحيح فيكون مقتضاه بناء على عدم ثبوتها

انه بقي

انه استعملها اولا في المعنى الاعم ثم استعملها في اوامره في المعنى الصحيح وهذا يتوقف على كون الخطابات الآمرة كأقيموا الصلوة
ونحوه مسبوقة بغيرها وهو ابين بيانا في اثبات ذلك اللهم الا ان يدعى ان كلام منكر الحقيقة الشرعية قائل بالصحيح الا
الاعم اوان تلك الخطابات استعملت تارة في الصحيح واخرى في الاعم أو لا ينفعه احد من القائلين بالاعم بان
الدوام والخطابات قرائن للارادة الصحيحة والكل كما ترى **الثالث** ظواهر جملة من الآيات والاخبار كقوله تعالى ان
الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله الصلوة عمود الدين والصلوة قربان كل تقي والصلوة خير موضوع والصوم
جنة من النار ونحو ذلك فانها تدل بحكم عكس النقيض على ان ما لا ينهى عن الفحشاء ليس بصلوة وهكذا فان ظاهرها
ان الطبيعة المقررة من الشارع المحدودة عنده هي المتصفة بذلك الا ان نوعا منها كذلك وكلا فلا من التساوي وعليه
نقول انه قد تقرر في محله انه اذا علم اختلاف امرين في حكم كان يكون ثابتا لاحدهما دون الآخر وشككنا
في ان الفرد الذي انتفى عنه الحكم بل هو من افراد الامر الذي ثبت له الحكم ليكون ذلك تقييدا للاطلاق او
تخصيصا للعموم او انه خارج عنها مباين له لئلا يكون ذلك تقييدا فبأصالة عدم التقييد ينكشف عن كونه
مباينا خارجا والامر هنا دائر بين ان تكون الفاسدة من حقيقة الصلوة ليكون عدم جريان حكم الصلوة
وخاصيتها عليها تقييدا للاطلاق كما ان عدم جريان حكم البيع على البيع بالفارسية تقييد للاطلاق وبين
ان لا تكون من حقيقة الصلوة وتكون مباينة لها خارجة عنها ولذا لم تشاركها في الحكم والخاصية فبأصالة عدم
التقييد ينكشف ان الصلوة ليست مطلقة شاملة للفاسدة الخارجة واجيب بانه ليس المراد بالصلوة
مثلا في هذه الموارد طبيعتها ومهيتها والا لزم ان تكون صلوة المسافر مثلا قربانا للحاضر وبالعكس فلا بد من
ارتكاب نوع تاويل كأن يكون المعنى صلوة كل بحسبه وهذا ليس باولى من ان تجعل القضية مهملة ويجعل
المعنى الصلوة في الجملة قربان كل تقي وهي الصلوة الصحيحة ولا ينكره القائل بالاعم بل هذا هو الاولى بملاحظة
النظائر كما في ان السكنجبين قاطع للصفراء اي في الجملة وبالجملة هذا مبني على كون تلك الخطابات واردة في مقام
بيان احكام تلك العبادات على وجه الاطلاق وهو غير معلوم واما استكشاف ورود قوله تعالى ان الصلوة تنهى
عن الفحشاء في مقام البيان من كونه تعليلا لقوله اقم الصلوة فلا وجه له لاحتمال عدم وروده لبيانها

في هذا المقام كما لا يخفى فالحاصل ان الصحيح انه لا بد من ارتكاب التقييد في امثال تلك الامثلة والاعمي محتاج الى
التخصيص ولذا لا اولوية للاول على الثاني واما ما ذكر من القاعدة المقررة ففيه ان التعويل على الاول المذكور في
تشخيص الموضوع له لا يخلو من تامل لعدم بناء الاعتماد عليه فيه على التعبد جدا اقول يمكن ان يمنع عدم
اولوية تاويل صلوة كل بحسبه على جعل القضية الظاهرة بمقتضى الاول في عدم الاهمال مهملة مع انه لا معنى له
ولو جعلت مهملة كما لا يخفى فيكون فيه ارتكاب خلاف الظاهر من جهتين بخلاف الاول وما ذكر من الزام القائل كل
بالصحيح بارتكاب التقييد عجيب لانه لا يقول بكون الصلوة الفاسدة مثلا من حقيقة الصلوة ولا يرى
كونها من افرادها الحقيقية حتى يكون شمولها لها في هذه الاطلاقات محوجا له الى التقييد فالامر اشبه شيء
بالامر في الاسد كذا باستثناء الرجل الشجاع منه وبالجملة لا وجه لرفع اليد عن اطلاق تلك المطلقات
بهذه الكلمات الواهيات ثم مع الجحود في التشبث بالقاعدة المذكورة لا اعتبار عليه لكن لا منع من تعيين
بقاء هذه الظواهر على ظهورها حتى يكون هنا احتمال ارادة النوع ويكون هذا الاحتمال مساويا لاحتمال ارادة
المهية ويكون ذلك داعيا الى التشبث بها **الرابع** ما مضى ذكره فيما مضى ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة
للصحيح كان لها وجه ضبط في المعنى الموضوع له كالصحيح والمبرئة للذمة والمطلوبة لله ونحو ذلك من المعاني التي
يمكن تعقلها والوضع بازائها بخلاف على القول بالاعم لعدم انضباط في الموضوع له على وجه يمكن تعقله
ويرد عليه ان عدم انضباط الموضوع له على وجه معقول على القول بالاعم مسلم لعدم معقولية القدر المشترك
بين الناقص والزائد كما عرفت بيانه سابقا وهو المراد من قولهم انه يلزم على الاعمي بقاء الكل مع انتفاء الجزء
ولا وجه لما يقع في دفعه من ان الجزء ما قد يكون جزءا في حالة الوجود والعدم واخرى يكون جزءا ما دام
موجودا فان قضية ارتفاع الكل بانتفاء مقومه من بديهيات ضرورية لا تعتريها ريبة لكن المحذور ان
كان مجرد عدم الانضباط امكن دفعه بان المفاهيم العرفية مما لا ضبط لها غالبا والامر فيها محال الى العرف
وان كان هو مع عدم المعقولية فما جعل وجه الضبط على القول بالصحيح اولى بعدم التعقل لان تخيّل
كون هذه الوجوه جامعة بين الافراد وهو ينبئ عن كون المراد من الاجزاء النوعية منها والجزء الاشتراك

المعنوي

المعنوي وقد عرفت ما فيه فيما مضى مضافا الى عدم الانضباط عليه ايضا لاختلاف الصحة باختلاف الموضوعات
الطارية على المكلفين اللهم الا ان يقول بان الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم وهو المركب المستجمع
للاجزاء والشرائط فتأمل **الخامس** انا نعلم قطعا ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها يتألف منها ماهياتها ولو
كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما
باطل بالضرورة واجيب بما سمعته آنفا من ان من الاجزاء ما هو جزء ما دام موجودا واذا انتفى فليس بجزء
وقد سمعت فساده وبانه لو كان مراد الاعمي الاعم العرفي لم يرد هذا الايراد بوجه لانه يقول بان
الصلوة مثلا موضوعة لمعظم الاجزاء فكل ما عده العرف معظمها فهو الموضوع له عنده ثم لو كان المراد
الاعم الاركاني توجه الايراد اذ لا شك في بقاء صدق الاسم عند انتفاء كل واحد من الاركان
فيلزم المحذور المذكور اقول لا مناص عن وروده على الاول ايضا اذ لا ريب في بقاء الصدق العرفي
عند انتفاء شيء من ذلك المعظم **السادس** ان جميع العبادات مطلوبة لله متعلقة للامر ولا شيء من
الفاسدة كذلك فلا شيء من الفاسدة بعبادة ولا شيء من المطلوبة بفاسدة فلا شيء من العبادة بفاسدة
واجيب بالمنع من كلية الصغرى كيف وهي اول الكلام فهي مصادرة مضافا الى ان كون العبادة
مطلوبة له لا يستلزم الوضع للصحيح فانه انما هو في صدد بيان الاحكام وليس منصبه بيان الوضع و
تشخيص الحقيقة عن المجاز فلو قال الصلوة مطلوبة مثلا كيف يكون معناه اني وضعت الصلوة للصلوة
الصحيح ومن اين يفهم ان مراده ان الفاسدة ليست بصلوة وانه لا يصح اطلاقها عليها ويمكن افساد
المضاف مضافا الى عدم تسليم عدم كون بيان وضع العبادة التوقيفية من وظيفته باستبعاد
وضعه لما لا يريد فتأمل **السابع** انها لو لم تكن موضوعة لخصوص الصحيح لزم ارتكاب التقييد في
الاوامر المتعلقة بها لظهور انها لا تتعلق بالفاسدة بخلاف ما اذا كانت موضوعة للصحيح ولا ريب
ان الوضع لشيء يستلزم التقييد غالبا مرجوح بالنسبة الى الوضع لشيء لا يستلزمه لانه على خلاف
الاصل وفيه من الوهن ما ترى وقد يجاب بان لزوم التقييد على مذهب القائل بالاعم

لكن ليس بأدنى منه لزوم الاجمال على مذهب القائل بالصحيح كما ان الصلوة مثلا لو كانت موضوعة للاعم لزم
التقييد في الاوامر كذلك لو كانت موضوعة للصحيح لزم البيان عندها او التقييد كما انه يحتاج الى تقييدات
كثيرة كذلك البيان يحتاج الى بيانات عديدة وليس لاحدهما اولوية على الآخر اذ كما ان التقييد خلاف الاصل
فكذا الاجمال مخالف له وهذا النقض كما ترى لكن لا باس بالقول المزبور في مقابل مثله **الثامن** انه لا ريب في
ان في الشرع ماهيات مخترعة مطلوبة هي ذوات اجزاء وشرائط قد تصدى الشارع لبيانها ببيان اجزائها وشرائطها
واحكامها وحث في المواظبة عليها وظاهر ان هذه ليست الا العبادات الخ وحيث كان اسهل الطرق واشيعها
والتفاهم بتأدية الالفاظ مست الحاجة الى نصب الفاظ على تلك الماهيات اما بالوضع فقضية الحكمة
ان يكون الوضع بازاء تلك الماهيات المطلوبة لا الاعم منها لئلا يختل فهم المراد في المواضع التي هي اهم مواضع
استعمالها مع ما فيه من الاقتصار على قدر الحاجة واما بالتجوز فلان يكون المستعمل فيه في اكثر المواضع كموارد
الامر والبيان وذكر الشرائط والاحكام ونحو ذلك الا تلك الماهيات لا الاعم منها لعدم تعلق الطلب
حقيقة الا بها وعدم تعلق القصد ببيان غيرها وعدم كون الشرائط والاحكام ثابتة لغيرها وظاهر ان
هذه المواضع هي معظم مواضع استعمال هذه الالفاظ حتى انه يندر استعمالها في غيرها فتصير تلك الالفاظ حقائق
في تلك الماهيات بالغلبة وهو المطلوب واجيب عنه بان دليل الحكمة من الادلة اللمية التي لا عبرة بها في اثبات
الاوضاع مع انها اذا لم يفد الظن ولا يفيد الظن في المقام لان سبب حصوله هو عدم الحاجة و
الاختلال بالفهم على ما ذكر وكلاهما في معرض المنع اما الاول فلان ترتب الآثار على الفاسدة ليس بنادر
واما الثاني فلانا لا نعقل وجه اختلال فهم المراد لو كانت هذه الالفاظ موضوعة للاعم لان الكل
معترف بان المراد منها في مواضع استعمالاتها الشرعية هو المعاني الصحيحة فالمراد لا ستر فيه بحال اقول يظهر لي
ان مرجع هذا الدليل الى الدليل الذي ذكرناه اولا من كيابس الوجدان والاستقراء كما يشهد به
التثبت بالعادة وهو على هذا مستقيم لا اعوجاج فيه وان كان بعض كلماته قابلا للخدشة واما
ما اورده المجيب على كلمة قدر الحاجة فقد عرفت فيما مضى ما يدفعه من ان ترتب الآثار على الفاسدة لا

الوضع لها الا انه بعد كون ما يترتب عليها مترتبا على الصحيحة لغة فلاحظ هنا مع ان منع حجية الدليل اللمي فيما اذا
افاد الظن مما لا وجه له وقد تمسك به جل من الفحول في مواضع عديدة كيف وهو لا يلائم الاجماع المنعقد على حجية
الظن في باب اللغات ومن العجب ان المعترض لا يعرف انكر حجيته مع اثباته ماهية العبادة باصل العدم مع
المعلوم البديهي انه ليس سوى حال الامة **التاسع** ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للاعم لكان
الرجوع الى عرف المتشرعة كافيا في معرفة تفاصيل معاني العبادات المقررة في الشريعة مع انه لا تعرف تلك
التفاصيل الا بالرجوع الى الادلة التفصيلية المقررة في الكتب الاستدلالية وهذا هو المراد من كون العبادات
توقيفية موقوفة على بيان الشارع وبهذا افترقت عن المعاملات المحالة الى العرف وكون احديهما محالة الى العرف
العام والاخرى الى عرف المتشرعة الذي هو بمنزلة العرف العام بعد انتشار الاسلام لا يصلح فارقا
في المقام والتوضيح ان هنا توقيفا في معرفة المعنى في الجملة لكون العبادة العرفية المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط
المعتبرة في الصحة اعم منها ومن الفاسدة وتوقيفا في معرفة تفاصيل ذلك المعنى من اجزائه وشرائطه المعتبرة
فيه ولا ريب ان الاول مما يحصل من ملاحظة عرف المتشرعة ولا مانع من الرجوع فيه اليه واما الثاني فهو الذي
عناه المستدل ولا ريب ان العرف لا يفي بتلك التفاصيل بل يرجع المقلد فيها الى المجتهد والمجتهد الى الادلة
التفصيلية من غير رجوع في تعيين شيء منها الى العرف الا ترى ان القيمة السوقية ونحوها يرجع في فهم معناها
الى العرف لكن في تعيين ما هو القيمة انما يرجع الى اهل الخبرة فكذا العرف في المقام بمعزل من تشخيص تلك
التفاصيل كيف ولو كان مرجعا في معرفتها لما كانت حاجة الى الرجوع الى الاخبار وغيرها من الادلة الشرعية
في معرفة اجزاء الصلوة وغيرها وهو واضح البطلان ويلزم على القائل بوضعها للاعم تعيين المعنى بحسب عرف
المتشرعة على التفصيل وهذا ايهام لبناء توقيفية العبادة ورفع للفرق بينها وبين المعاملة وزعم
بعض اجلة السادة من اصحاب هذا القول فاعترف بهذا اللازم وغفل عن المحذور وقد تبين لك مما
التقرير فساد ما اورد عليه نقضا بان رجوع الصحيحي الى العرف في تمسكه بالتبادر لقضينا في التوقيفية
وحلا بان المراد من التوقيفية هو ان المرجع فيها ليس العرف العام ولا ينافي ذلك استعلام الموضوع له

من الرجوع الى عرف المتشرعة وهو يوجب الاشتباه الى الاخذ بالقدر المتيقن للاتفاق على اتحاد المعنى العرفي مع ما
استعمل اللفظ فيه في كلام الشارع ووجه التبيين ان التمسك بالتبادر لاثبات التوقيفية بالمعنى الملحوظ وان
انهاء الرجوع الى عرف المتشرعة الى الاخذ بالقدر المتيقن لا يجدي في دفع المحذور وهو لزوم عدم الاحتياج الى الكتاب
والسنة واعمال القوة النظرية في استخراج الاجزاء والشرائط من الادلة فان قلت ان غاية ما يتضح على القول بالاعم
ان يتحصل للقائل به من الرجوع الى العرف اطلاق وهو المقرر عنده عدم جواز الرجوع الى الاطلاق الا بعد
الفحص عن مقيداته ومع ذلك يوجب الرجوع الى الادلة فلا تخرج العبادات عن التوقيفية قلنا ان مقتضى الرجوع
في معرفة التفاصيل الى العرف وكونه منتهيا الى عرف الشارع ان كل ما يتحصل منه يعتبر بعد الفحص عن مقيداته فلا
قصور في هذا الفحص حتى يحتاج الى فحص آخر وبعبارة اخرى ان الكفيل لبيان المقيدات هو العرف ايضا لان
جعله كفيلا لبيان تلك التفاصيل ليس باهون من جعله كفيلا لبيان القيود فتسمية ما يتحصل من الرجوع اليه
مطلقا لم يفحص عن مقيداته مما لا وجه له وبتقرير العبارة ان المفروض عند الاعمي دخول كل ما هو قيد في مفهوم
الصلوة مثلا والمفروض امكان استكشاف المفهوم من عرف المتشرعة فلا وجه للرجوع الى الادلة وبالجملة هذا
الدليل لا يخلو عن المتانة الا انه يمكن ان يوجه انه جار في مقابلة القائل بالاعم العرفي واما القائل بالاعم مطلقا
فلا يبعد عدم كون مذهبه مرجوحا بهذا الوجه قوله حيث قلنا بذلك اشعار بان كون الصلوة مثلا علامة للاسلام
وموجبة لجواز اكل ذبيحة المصلي ليس على اطلاقه لانه انما هو في مجهول الحال لعدم جهة العلامة والدلالة في معلوم
الكفر لان صلوته لا تدل على اسلامه ولا تبيح اكل ذبيحته وان اشتملت على كلمة التوحيد الا ان دلالة كلمة على الاسلام
انما هي فيما اتى بها منفردة وقد ذكره قدس الله سره وذلك في الحاشية قوله فظاهره ان مراده الاطلاق على سبيل
الطلب والمطلوبية لا يخفى عليك ان توجيه مراده به خلاف ظاهر عبارته فان ظاهرها هو القول بالتفصيل
في الفاظ العبادات بوضع غير الحج للصحيح والحج للاعم كما يصرح به قوله لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد
وتنزيله بانه يعتبر عدم الصحة لا نفي الذات كما ستسمعه منه قدس الله سره خلاف الظاهر وان كان يرد عليه ما
اورده مضافا الا ان توجيهه به لا يلايم ما سيذكره في بيان بعض ما ذكره الشهيد من قوله الثاني ان الحكم

في كون الالفاظ اسامي للصحيح او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في سائر العقود ايضا او لا يكون في
كلامه بناء على هذا التوجيه دلالة على جريان الخلاف في الفاظ المعاملات لان غرضه حينئذ ان قوله تعالى اوفوا بالعقود
مثلا طلب للوفاء بالعقود الصحيحة وهذا لا يقتضي الخلاف في اطلاق لفظ البيع مثلا على الصحيح والفاسد بل غايته
هو ان يكون مراده من الاطلاق الاطلاق على وجه الحقيقة وقد انكره طاب ثراه واورد عليه بوجوه منها
احدها ان عد سائر العقود في عداد الهبات المجهولة ليس بمستقيم لان ماهيات المعاملات او اكثرها ليست من
المجعولات في هذه الشريعة بل كانت متداولة بين اهل الملل لظهور ان معايش الانام لا تنتظم بدونها ولهذا
يرجع في تعيين مداليلها الى العرف واللغة الا ان يوجه انه معطوف على الممثل لا المثال او ان المراد كونها مجعولة في الجملة
ولو بالتقرير عليها او باعتبار بعض الشرائط فيها او كونها من المجعولات الشرعية في الجملة ولو في الشرايع السابقة
وستعرف حقيقة الحال في هذا المجال انتهى ثانيها انه ان اراد بالفاسد ما يكون فاسدا على تقدير عدم تعلق
الامر به فلا ريب ان جميع العبادات فاسدة بهذا المعنى وان اعتبرت الصحة بحسب الواقع فلا مانع ان يمنع لزوم
تقدمها على الامر لجواز انشائها به وان اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى امر آخر فهذا مع بعده عن مساق
كلامه لا دليل على عليه تفريع مسئلة الحنث وفيه ان المراد بالفاسد هو الناقص جزءا او شرطا بالنسبة الى ما
هو المامور به في الشريعة مع قطع النظر عن طرو الفساد ولا بعد له عن سوق كلامه مع ان قوله فلا مانع الخ فيه
ان الصحة في وجه لا بد ان تكون متقدمة على الامر لانها اما عبارة عن الصفة المنتزعة من الماتي به باعتبار
موافقته للمامور به فهي متوقفة على الامر ووجود المامور به في الخارج او ملاحظة وجوده واما عبارة
عن كمال الموضوع الذي يتعلق الامر به وتماميته والاولى لو كانت متاخرة عن الامر فلا ريب في كون
الثانية متقدمة عليه اذ هي من الصفات المنتزعة من متعلقه مع ان هذه التوجيهات لو تمت فانما هي اشكال
في معنى الصحيح والفساد ولا دخل لها بكلام الشهيد كما لا يخفى ثالثها النقض بفاسد الصوم حيث انه يجب المضي
فيه فلو كان وجوب المضي مقتضيا للاطلاق على الفاسد وجب اطلاق الصوم على الفاسد ايضا وفيه ان
مع الفرق بينهما بين لان الامساك عن المفطرات واجب في شهر رمضان ولو لم يسم صوما وبعبارة اخرى

وجوب المضي في الصوم الفاسد انما هو لحفظ احترام شهر رمضان لا لان الامساك بعد الافساد يحتسب صوما

ويرشد اليه استحباب امساك المسافر لو حضر بعد الظهر ووجوب امساك من دخل في صوم هذا الشهر مع

مانع من الدخول كان يكون جنبا او لم يبيت الصيام وعدم استحباب الامساك في حق من افسد صوم غير

شهر رمضان وان كان قضاء شهر رمضان الى غير ذلك وليس حج الفاسد كذلك فانه بعد اتمامه يحتسب حجا

واما وجوب الحج عليه ثانيا فانما هو عقوبة وتشديد عليه كما ذهب اليه جمع من العلماء فاذن اداء المحسوب لحج

الاسلام هو الاول ولهذا لو افسد الاجير حجه لم تجب الثلاثة بل يكتفى بالاثنين ان قلت فكيف يطلق عليه الفاسد

مع احتسابه عن حجة الاسلام وكون الاعمال السابقة واللاحقة مأمورة بها قلنا هذا انما هو بالنسبة الى الحج

الغير الطارئ عليه الفساد وان كان صحيحا في نفسه رابعا ان الفرع المذكور غير معروف الوجه على

ما ستسمع بيانه في بيان ايراد المص قوله وهو ما رواه الكليني آه قد عرفت فيما مر ما يجاب به عن الاستدلال

به اذ يجري على المعتقد والاطلاق على حسب اعتقاد المعتقد باب واسع معروف فلم يستعمل اللفظ

حتى الان في معناه الحق غاية الامر اعتبار الصحة على ما هو عند من يرى صحة عبادته وبعبارة اخرى فساد عبادتهم

عند ناس من جهة انتفاء شرط الولاية او غيره من ترك بعض الاجزاء والشرائط لا يقتضي بعدم اخذهم بها ولا

بناء في اعتقادهم بناء الاسلام عليها واتيانهم بها على حسب معتقدهم وان اخطأوا في كيفية ادائها وبعبارة ثالثة

المستعمل فيه في الفرع الاول من الرواية هو خصوص الصحيحة لوضوح عدم بناء الاسلام على الفاسدة ويرشد

هذا الى ان كون الاربعة من جملة ما بني الاسلام في حقهم انما هو لصحتها واقعة منهم باعتقادهم فتكون الرواية على

ذلك لتأييد القول بوضعها للصحيح اولى كما لا يخفى وبعبارة رابعة المراد من الاخذ بالاربع ان كان عنهم الاخذ

بها فلا دلالة فيها على مطلب الخصم فان الملازم الاربع على ما اعتقده صلوة وصوما وزكوة وحجا الطلاق

على ما هو الصحيح منها باعتقادهم وان كان غير مطابق للواقع وان كان المراد منها تلك الافعال فالملازم

الاربع عليها يكون حجة الملازم على الفاسدة ولا دلالة فيه على الوضع وبالجملة مناط الاستدلال بهذه

الرواية ونظايرها مما استعمل اللفظ فيه في الفاسدة على زعم المستدل ونحو قوله مدمنة من دان بكلمة الكلام

وصام وغيرهما مما استعمل فيه في المعنى الاعم ظاهرا ان الفاظ العبادات كما انها قد استعملت في خصوص الحق في غير هذه

الموارد استعملت في الفاسدة لغة كما فيها والاصل فيما يستعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما

والجواب انه قد تقرر في مبحثه انه اذا استعمل لفظ في معنيين فصاعدا مع وجود المناسبة والقدر المشترك بينهما

كان هناك ستة عشر صورة وان الحمل على الاشتراك المعنوي انما هو فيما اذا علم استعمال اللفظ في القدر المشترك

و في الخصوصيتين واذا علم استعماله في القدر المشترك وشك في استعماله في الخصوصيتين واذا علم استعماله في

القدر المشترك وقطع بعدمه في الخصوصيتين وليس في يد المستدل مورد محقق يكون مشتملا على واحدة من هذه

الصور الثلاثة اذ كل مورد ادعى كون اللفظ مستعملا فيه في القدر المشترك استعماله فيه في ذلك المورد غير معلوم

كعدم معلومية استعماله في خصوص الفاسدة فيما يدعى فيه استعماله فيها قوله التسمية عرفية آه قد ذكرنا

فيما سبق ما يكشف عن معنى هذه العبارة واشار اليه سابقا بقوله جريا على كلام القوم على العرف وقد سمعت انه

يشير بذلك الى الاعم العرفي وانه لا ينافيه قوله بالاعم الاركاني كما يشعر به كلامه في اواخر القانون فان نظره

الى ان الاركان هي عمدة الاجزاء وملاك التسمية في نظر اهل العرف فتأمل في العبارة وافهم معناها ولا تغفل

عنها فان رجح المسئلة تدور عليها قوله قوله دعي الصلوة ايام اقرائك آه فانه لا بد وان يكون المراد

بالصلوة في هذه الفقرة الفاسدة اذ لو كان المراد بها الحق لزم الامر بترك ما لا يقدر عليه المكلف لعدم تمكنها

من الصلوة المشروطة بالطهارة التي يمتنع حصولها باقسامها في زمان حصول نقيضها وهو تحيضها والتوضيح

التسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وكون صحتها مشروطة بعدم وقوعها في ايام الحيض انما استفيد من هذا

النهي فترى انه اطلق الصلوة على الصلوة التي لم يكن اخبر قبل كلامه هذا بان من شرائطها ان لا تقع في هذه

الايام فقد اطلقها على الفاسدة فان صيرورتها صحيحة انما تكون بان لا تكون فيها والمعنى اتركي الافعال التي تسمى

صلوة في حال الحيض فانه جعلت من شرائطها ان لا تقع في هذه الحالة فقد استعملت في الفاسدة او الاعم وثبت

الشرط بعد النهي وكيت التسمية مغايرة للشرطية حتى تكون مستعملة في الصحيحة اذ يكون المعنى ان الصلوة التي

جعلت من شرائطها ان لا تكون في حال الحيض اتركيها في حالة الحيض وهو تكليف بالمحال اذ لا معنى لقوله اتركي

صلوة غيرها ايام الحيض في ايامه وبالجملة ادعاء ان التسمية والشرطية قد حصلتا بهذه الجملة مضافا الى استلزامه
المحذور المذكور مما يكذبه الوجدان وبل نعم تقدم لفظ الصلوة ذكرا متعلقة للامر وكذا ذلك في المطروح
بعبارة اخرى ان ادعاء حصولهما بجعل واحد مما يكذبه الوجدان لتقدم التسمية وضعا وطبعا اما وضعا فلان
لفظ الصلوة متقدمة على الشرط في ذلك الكلام واما طبعا فلان لفظها موضوع والموضوع من حيث انه ذات
مقدم على غيره طبعا وفيه اولا ان المستعمل فيه هو خصوص الصحيحة والنهي ارشاد الى عدم وقوع العبادة
المعهودة في ايام الحيض ويدل بهذا الامثال قولك السورة جزء من الصلوة او التكفير مانع عنها ولا ريب ان المراد
بها في هذه العبارة هو الصحيح فكذا فيما نحن فيه من غير فرق الا ان التعبير عن ذلك المطلب فيما وقع بصورة
النهي فتأمل وثانيا ان افصح الامر هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز وهذا الاستعمال في جنب الاستعمال في
الصحيح كشعرة سوداء في بقرة بيضاء قوله فالحنث كان الاولى ان يضم اليه لفظة وعدم الحنث كما انه كان
الاولى ان يذكر قوله لا لانه ليس بصلوة بعبارة لا لانه صلوة وليس بصلوة على ان يكون المعطوف عليه ناظرا
الى الحنث والمعطوف ناظرا الى عدم الحنث قوله وتظهر الثمرة فيما لو جهل حال الدافع يعني انه لو برء الذمة
باعطاء المنذور لمن رآه يصلي حملا لفعل المسلم على الصحة من غير حاجة الى الفحص على القول بالاعم دون القول
بالصحيح وفيه انه ان اريد ان مجرد صدق اسم الصلوة يوجب البرء من دون احراز الصحة بوجه شرعي فهو
مبني على ان يكون مراد الناذر ايجاد صورة الصلوة حتى كانت او فاسدة وعلى تقديره لا فرق فيه بين
المذهبين غاية الامر انه على الصحيح يكون استعمال الالفاظ عموم المجاز كما لا يخفى ولا ضير فيه بعد كون المعلوم
ان مراد الناذر ذلك وان اريد انه مع الصدق لا بد من احراز الصحة بواسطة اصالة الصحة المعمولة في
الافعال فلا فرق ايضا بين المذهبين فان الصحيح يحمل الافعال المشكوكة في صحتها وفسادها على الصحيح الواقعية
اللهم الا ان يدعى ان الاعمي وان كان يقول بلزوم الحمل على الصحة الا ان مجرد ذلك لا يكفي في البرائة بل لا بد من
صدق الصلوة ايضا والمفروض ان الصحة الواقعية لا تلازم صدق العنوان بحسب الظاهر فان حمل الكلام
المردد بين الشتم والسلام على الصحيح لا يوجب صدق عنوان السلام الا ان ذلك ناش من ملاحظة

اجمال

اجمال لفظ الصلوة على القول بالصحيح وتردد المعلوم عنده فيفعل متعلق قصد الناذر بامر مجمل فيكون
مقصوده الاجمال التي يعلم وجوبها والاتيان بالاحتياط لا سبيل وامكان الاحتياط لا يجدي في تصحيح الارادة
وعلى هذا ارتفعت الثمرة جدا ومما ذكرنا يظهر فساد ثمرة اخرى للنزاع وهي جواز الاقتداء بمن رآه يصلي
بعد احراز العدالة وعدم احراز الصحة وعدم جوازه حتى ان بعض من الاخبرة لم يعلم امثال ذلك ودليلا على
القول بالاعم من حيث استقرار السيرة المستمرة على عدم الفحص وذكر في المقام ثمرة ثالثة وهي انه لو نذر
ان يعطي صلوة الظهر مثلا في ايام معدودة بالجماعة او في الروضات المقدسة او المساجد المتبركة و
اعطى ثم انكشف فساد تلك الصلوات فعلى القول بالاعم يبرء انه وفي نذره بخلافه على القول الاخر وفيه
ان حصول الوفاء على القول بالاعم ممنوع سيما بملاحظة تعلق قصده بالصلوة الصحيح جزما قوله وعلى
اي على ما ذكر من ان الحنث وعدم الحنث فيما الظاهر من حال المسلم الناذر اياه او الحالف عليه قصد
صحيحه مربوطان بالصحة وعدم الصحة لا لتحقق اصل موضوع النذر والحلف وعدم تحققه لان موضوعهما
محقق اصله ثابت ذاته في صورة اتيانه فاسدا فكيف لا يحصل الحنث مع حصول ذات الموضوع في نحو
وان شئت اقرب منه بهذا الى فهمك فقل اي على ما اشير اليه من ان الحنث وعدم الحنث فيما قصد الناذر
الفعل او الحالف عليه صحيحه لا جل وقوعه صحيحا وغير صحيح وبعبارة اخرى اي على ما اشعر به من ان الحنث وعدم
الحنث تابعان لقصد الناذر والحالف فافهم قوله لا جل تحقق البيع وعدم تعلق حلفه الا بعد
فعله بهذا البيع الفاسد الذي يعلم فساده قوله ولا ينافي ذلك اه اي لا ينافي فساد هذا البيع قاعدة
حمل فعل المسلم على الصحة لان الحالف على عدم بيع الخمر لم يجعل حلفه الا متعلقا بان لا يفعل هذا البيع الذي
يعلم فساده ولا يمكن اتصافه بالصحة اصلا فالظاهر من حال الحالف على عدم بيعها عدم القصد الى البيع
الصحيح فليس المقام من مقامات حمل الفعل على الصحة وكذا لا يحصل الحنث ببيعها لمكان الفساد في المثال
المتقدم وهو قوله ولو نذر احد ان يعطي مصليا شيئا الى قوله ان علم بفساد صلوته منافيا لها صح ورع
ان فساد صلوة المعطى بناء على كون قصد الناذر محمولا على الصلوة الصحيح وكذا لا يحصل البرء باعطاء المنذور

لهذا المعطى فيحتمل الامر وقيل اي ولا بأس في حصول الحنث ببيع الخمر في خوف من حلف ان لا يبيعها مع العلم
بفساد بيعها احمل فعل المسلم على الصحة فيما جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر من جهة نفس الحكم كما ينافيه
في المثال المتقدم لان الظاهر من حال الحالف على عدم بيع الخمر هو عدم القصد الى البيع الصحيح بخلاف ما تقدم
وفيه انه يحتاج الى التكلف في تعيين مرجع الضميرين في قوله كما كان ينافيه وهو لا يخلو من التعسف كما لا يخفى

قوله كون البيع اسما للاعم اقول يمكن ان يوجه ان خمرية المبيع لا مدخلية لها في ماهية البيع اللغوية
الباقية هو عليها في لسان الشارع غاية الامر انها مانعة عن امضائه اياه وحكمه بصحته بمعنى ترتب الملك
عليه فهو عنده اسم لما كان اسما له في اللغة وكون بيع الخمر فاسدا ليس من جهة عدم حصول
ماهية البيع فيه فتبين ان ادخاله في نزاع المسئلة غير مستقيم وان حصول الحنث ببيعها انما هو
لاتيانه بالماهية المحلوف على عدم اتيانها في ضمن هذا الفرد المعين في ضمنه ولو سلمنا الغفلة ان
كون البيع اسما للاعم لا مدخل له في حصول الحنث اذ لو كان اسما للصحيح حصل الحنث لانه نظرا
الى اجاده ما تعلق حلفه على عدمه وان كان خارجا عن حقيقة البيع فتم

باض ص

قوله لا اشكال عندهم في صحة اليمين آه فسره بانه على
القول بالصحيح يكون متعلق الحلف في كلام الحالف هو الصحيح فيصير منهيا عنه لحصول الحنث بفعله والنهي
يقتضي الفساد فيكون متعلق الحلف فاسدا وذلك يوجب عدم تعلق الحلف به فيلزم من تعلقه به
عدم تعلقه به وبعبارة اخرى ان ثبوت اليمين كما هو المفروض يقتضي النهي لعدم جواز الحنث
والنهي يقتضي الفساد والفساد يقتضي عدم تعلق اليمين لان المفروض تعلقه بالصحيح ويلزم منه عدم تحقق
الحنث لعدم تحقق الفعل الصحيح والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر
كما هو المدعى وبعبارة انها لو كانت موضوعة للصحيح لزم ان يكون مورد النذر فيما لو نذر ان لا
يصلي في مكان مكروه مثلا الصلوة الصحيحة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التقدير انها موضوعة

للصحيح

للصحيح واما بطلان التالي فلان تعلق النذر بها يستلزم النهي عنها وهو يستلزم فساده على ما هو التحقيق في
محله وهو يستلزم عدم تعلق النذر بها اذ المفروض انه متعلق بالصحيح لا غير وما يقتضي وجوده عدمه
فهو محال مع ان النذر المذكور منعقد واما لو كانت موضوعة للاعم فلا يلزم ذلك والجواب اولا
النقض بما اذا حلف على ترك الصلوة الواجبة او المندوبة في الحمام مثلا اذ من الواضح عدم شمول
الواجب والمندوب للفاسد واوضح منه ما لو حلف على ترك الصلوة الصحيحة في ذلك المكان فما هو الجواب
عن هذا فهو الجواب عن ذلك وثانيا ان النذر انما يتعلق بالصحيحة والفساد انما يترتب عليها بعد تعلق النذر
بها وبعبارة ثانية ان النذر انما يتعلق بما يكون صحيحا على تقدير عدم تعلقه بتركه فلا منافاة والمعتبر في
صحة تعلقه بشيء امكانه على تقدير عدم تعلقه به لا امكانه مطلقا اذ لا دليل عليه فالفساد انما يقتضي عدم
تعلق الحلف به فيما اذا كان مع قطع النظر عن تعلقه فاسدا كما اذا كان المحلوف على تركه فعل الصلوة
بدون الركوع مثلا واما الفساد الذي جاء بواسطة تعلق الحلف بتركه فهو لا يقتضي عدم تعلق
الحلف به بل هو من آثار تعلقه به فهو لا ينافي تعلقه به بل يؤكده كما لا يخفى على من امعن وراجع الى وجدانه
فسقط قوله والقول بان المراد آه وبالجملة ان اللفظ ليس مستعملا الا في الصحيح وفرق بين بين الفساد
الحاصل قبل النذر والحلف والحاصل بهما فان قلت فهل يحصل الحنث بفعل الصلوة في ذلك المكان
او لا فلو قيل بالاول يلزم عدم اقتضاء النهي الفساد لان الحنث لا يحصل الا بفعل المحلوف على تركه
والمفروض انه الصحيح ووقوع الصلوة صحيحة يقتضي بعدم اقتضاء النهي الناشئ من حرمة الحنث الفساد
ولو قيل بالثاني يلزم عدم امكان الحنث مع ان الفريقين لا يقولان به فلا بد من التزام ارادة الاعم
ليحصل الحنث بفعلها قلنا امكان الحنث لا ينافي ارادة الصحيح لان متعلق الحلف لا يراد بصحته الا
كونه تام الاجزاء والشرائط بحيث لو تعلق به الامر وقع صحيحا غاية الامر انه قبل تعلق الحلف به كان
متعلقا للامر وبعد تعلقه ارتفع الامر لورود نقيضه وهو النهي عليه فاقتضى الفساد ووقوع
الحنث لو وقع تام الاجزاء والشرائط بحاله نعم لو فرض ان متعلق الحلف هو الصحيح بمعنى ما يكون صحيحا فعلا

للأمر بالفعل كان الوجه عدم امكان الحنث وهو تم وثالثا ان اقصى الامر بعد الغض عما ذكرنا
مجرد الاستعمال وهو لا يجدي في اثبات المطلوب مطلقا وحمايؤيده لعته انه يلوم راه فيه او لا منع هذه
الملازمة لان البناء على ظاهر الحال بناء لا خلل فيه وكون فعل المسلم محمولا على الصحة عنده تم اذ الذي ثبت
بالدليل هو وجوب الحمل على الصحة في الواقع فانه كما يجب الحكم ببقاء حكم ثابت يقينا قبل زمان الشك في
زمانه عملا بالاستصحاب وان لم يكن ذلك الحكم الثابت في زمان اليقين ثابتا في زمان الشك في
الواقع فكذلك يجب في فعل المسلم اذا لم يعلم فساده ان يحكم بصحته في نفس الامر حتى يعلم فساده وان كان
فاسدا فيه وهذا هو الطريقة الجارية المستمرة كيف ولو لم يكن كذلك لم يقم للمسلمين سوق ولا لا سلام
عمود لما يلزم من اختلال النظام وتشويش الانام لمكان اختلافهم في احكام الذبائح والجلود وغيرها
وكثير من العامة لا يشترطون الاسلام في المزكي ويحللون ذبائح اهل الكتاب وجماعة منهم قائلون بطهارة جلد
10 الميتة بالدباغ فلو لم نقل باصالة حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لم يجز لنا ان ناخذ شيئا منهم من
اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال وهو خلاف الطريقة الجارية من لدن اعصار الائمة
بل يجري ذلك بالنسبة الى اهل الحق ايضا لاشتباه العوام كثيرا في الاحكام الكثيرة فيزعمون صحة ما هو فاسد
عند العلماء فاذا كان مفاد الاصل المذكور مجرد الصحة بزعم العامل صعب الامر جدا ولم يمكن الحكم
بصحة شيء من العقود والايقاعات ولم يجز اخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من اهل الحق الا بعد التفحص و
التجسس عما يعتقده ذلك الشخص وهو مما تقضي الضرورة بفساده وكذا الامر بالنسبة الى علمائهم
بملاحظة حكم بعضهم بفساد ما يزعم الآخر صحته فلو لم يبن على الصحة الواقعية اشكل الامر فيما بينهم لا سيما
في مباحث الطهارات والنجاسات وكثير من الاحكام وثانيا انا لو سلمنا ما ذكر فلا نم عدم الاكتفاء بالصحة
عند العامل لان ما هو صحيح عند المسلم باجتهاده او تقليده لمجتهده لا ريب في وجوب الحكم عليه بالصحة
الظاهرية لان ذلك مطلوب منه في الشريعة وان لم يكن موافقا لنفس الامر فالصلوة الصادرة منه
مثلا صحيحة شرعا بالنظر الى تكليفه الثانوي المقطوع به من ملاحظة المقدمتين المشهورتين فانه

كما يكون الحكم الواقعي متحدا عندنا للمخطئة ويصيبه من اصابه ويخطئه من لم يبلغ اليه ومع هذا الحكم بكون ما
ظنه المجتهد حكم الله الظاهري في حقه وحق مقلده ويكون ذلك المظنون موافقا للامر ومسقطا للقضاء
وان لم يكن على ما في الواقع فكذلك الموضوعات في كونها متحدة في نفس الامر متعددة بحسب الحكم الظاهري
ووجوب الاتيان على كل مجتهد بما ادى اليه ظنه انه هو الموضوع الواقعي وكون الاتيان بذلك
المظنون مسقطا للقضاء وكونه موافقا لما هو المطلوب بالطلب الظاهري في حقه وحق من يقلده وبالجملة
كما ان الاحكام الشرعية على قسمين واقعية وظاهرية والاتيان بكل منهما موافق للامر ومسقط للقضاء
كذا الموضوعات على قسمين فالصلوة التي ظن المجتهد انها هي الصلوة الواقعية كانت متعينة في حقه ويجب
الحكم بصحتها ظاهرا وكونها من الافراد الصحيحة سواء رأى الآخر فسادها ومخالفتها للواقع ام صحتها وموافقتها
ولعلك تسمع منا مزيد بيان لذلك فيما ياتي ان شاء الله وثالثا انا لو سلمنا ذلك لمنع وجوب التفتيش
المذكور على كل من القولين سواء فيما لو نذر شيئا لمن يصلي صلوة واجبة او صلى وعبر من عدم انتقاض
الفاسدة شيء منها بل في غير ذلك ايضا نظرا الى ان المفهوم عرفا بحسب المقام المفروض هو الصلوة
الصحيحة وكذا الحكم لجزء من معلوم الفساد عنده ولو بالنظر الى معتقد الناذر فاذا حكم بفساد الفعل
مع عدم موافقته لمعتقده او بمجرد عدم علمه بكون ما ياتي به موافقا لما يعتقده وليست في البين
اصالة صحة فعل المسلم حتى تقتضي بصحته كذلك لم يمكن حكمه اذن بصحة ما ياتي به لكونه عنده دائرا بين
الامرين وح كيف يمكن الحكم بتعيين احد الوجهين ويجوز عن الاشتغال اليقيني بالدفع اليه مع الشك
في كونه متعلقا للنذر وكون الدفع اليه اداء للمنذور ومجرد صدق الصلوة على ما اتى به لا يقتضي
بصحته ليكون من متعلقه وهكذا الامر في جواز القدوة مع عدم علمه بموافقة مذهب الامام
لمذهبه اذ كيف يمكن الحكم بصحتها بمجرد صدق الاسم والمفروض عدم قضاء اصل ولا غيره بالصحة
على الوجه المذكور والقول بان المعلوم خروجه عن المسمى هو ما علم مخالفته لما يعتقده فيبقى غيره
مندرجا تحت الاطلاق حتى يتبين الفساد لوضوح ان الباعث على خروج ذلك انما هو فساده عنده

من غير حاجة الى نفس العلم في ذلك وانما العلم طريق اليه فاذا لم يكن هناك طريق الى ثبوت الفساد ولا
الصحة وجب الوقف لا الحكم بالصحة فاما جوابه عن ذلك فهو جوابنا عنه وبالجملة عدم الوقوف على من يدعي قوة
في هذه المقامات ولا على من يفصل بين الموارد لنا لا علينا اذ ليس في ذلك الا الرجحة الا الكشف بظاهر فعل
المسلم في الحكم بالصحة على احد الوجهين المتقدمين **فوائد** تثبت في المعاملات لدى استفادة ذلك من كلامه [illegible]
على كون قوله وسائر العقود معطوفا على المثال لا الممثل كما اشار اليه قدس الله سره واما لو كان معطوفا عليه او كان
معطوفا على الاول ويكون المراد كونها مجعولة في الجملة ولو بالتقرير عليها او باعتبار بعض الشرائط فيها او انها
من المجعولات الشرعية في الجملة ولو في الشرائع السابقة فلا وجه لهذه الاستفادة نعم اصل المطلب حق لا غبار
عليه كما اشرنا اليه في مبحث الحقيقة الشرعية **فوائد** بل يجري في سائر العقود ولكن قيل بعد توجيه [illegible]
كلام الشهيد ره بانه في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مراده ان الفاسد لا يكون مطلوبا بالامر لا يمكن حمل
كلامه على الخلاف في انها اسام للصحيح او الاعم اذ الكلام في الاول غير الكلام في الثاني اللهم الا ان يوجه ان [illegible]
المذكورة وان لم يكن صريح كلامه ولكن الظاهر كلامه ان الكلام في الماهيات الشرعية في الاوامر والمطلوبات
لا تطلق على الفاسد الا بحج بعد الخلاف بانها اسام للصحيح او الاعم فدخول سائر العقود في الماهيات قرينة على
عدم اختصاص الخلاف بالصلوة والصوم فليتامل هذا ثم ان جريانه فيها يبتني على ثبوت جعل الشارع
لها ولو في الجملة كما في اللعان والايلاء والخلع والمباراة ونحوها اذ لما ثبت استعمال هذه الالفاظ في غير المعاني
اللغوية فيقوم احتمال كونها اسامي لخصوص الصحيح والاعم والاظهر فيها الغاء اختصاصها بها ويجري بالنسبة
اليها اكثر الوجوه المذكورة قال بعض الاعاظم ويتفرع عليه عدم الحكم بثبوت تلك الموضوعات الا مع قيام
الدليل على اجتماعها للاجزاء والشرائط فلا يصح نفي جزء او شرط عنها بمجرد الاصل انتهى وعدم الحكم بثبوتها الا مع
دلالة الدليل على اجتماعها حتى الاركان اصالة صحة فعل المسلم لا غبار عليها وعدم صحة نفي الجزء او الشرط بالاصل
مبني على كون القول بالصحيح غير ملائم للتمسك بالاصل وستاتيك ما يثبت الملائمة فقد ارتفع كل ما [illegible]
ولم يبق في البين الا ثمرة التمسك بالاطلاق كما هو الحال في العبادات وانتظر البيان والتحقيق فيما يأتي ان شاء الله

ثم انه يمكن ان يكون مراد الشهيد ره ان اطلاق الفاظ العبادات والمعاملات لا ينصرف الا الى ما هو معلوم
الفساد كما ستسمعه من المحقق ويحكى ونحوه عن العلامة في قواعده حيث قال المطلب الرابع في العقد والاطلاق
ينصرف الى الصحيح ويحكى هذا فلا دلالة في كلامه على الوضع وعدمه لكنه بعيد عن ظاهره نعم كلام الشهيد
الثاني كما سينقله المص صريح في ارادة الوضع لخصوص الصحيحة متمسكا بالتبادر وغيره وكذا اورد عليه مضافا
الى ما اورده بان دعوى وضع الفاظ المعاملات لخصوص الصحيح الذي امضاه الشارع وحكم بترتب الاثر
المقصود منها عليه تنافي ما استقر عليه ديدن اهل العلم كافة من التمسك بعموم ما دل على مشروعية المعاملة
عند الشك فيها وفي اعتبار امر لا دليل على اعتباره كاوفوا بالعقود واحل الله البيع ونحوهما فانهم يجمعون على ان
الفاظها ليست اسامي لخصوص الصحيحة منها والا لم يصح استدلالهم بها حتى ان الشهيد قد سلك الاستدلال من قبله
وقد ادعى الفاضل الاجماع على جواز التمسك بعموم قوله تع واحل الله البيع بل ولولاه لما دار رحى الفقه
فما ذهب اليه ره خرق للاجماع وقول بما لم يقل به احد وبعبارة اخرى انه على ما ذكره تكون الفاظ المعاملات
مجملة كالعبادات متوقفة على بيان الشارع فلا يصح الرجوع فيها الى الاطلاقات العرفية والاوضاع اللغوية
والقول بكون ما وضعت له بحسب العرف او اللغة هو خصوص الصحيحة الشرعية بين الفساد لظهور المغايرة بين
الامرين مع ان صحة الرجوع فيها اليهما مما اطبقت عليه الامة ولا خلاف فيه ظاهرا بين الخاصة والعامة
وقضية ذلك حملها على الاعم من الصحيح الشرعي وغيره وكذا نص جماعة من المتاخرين على ما نقل بكونها حقيقة
في الاعم من الصحيح والفاسد فالوجه في انصرافها الى الصحيح انما هو قضاء ظاهر الاطلاق به فيكون التبادر
اطلاقيا ناشئا من حمل المطلق على الفرد الكامل او من قضاء ظاهر المقام او ظاهر حال المسلم به وقد تصدى بعض
الاعاظم وتبعه بعض مدققي الافاضل على ما يظهر من كلامه لدفع الثاني بعد الاشكال في اطلاقية التبادر بان
الظاهر انفهام ذلك من نفس اللفظ في الاطلاقات واحتمال استناده الى غير اللفظ في غاية البعد ولا يصح سلبها
عن الفاسد عند التامل في الاطلاقات المتشرعة بل صحة سلبها بالنسبة الى بعضها في غاية الظهور كما هو مشتهر
ان المراد من كون الفاظ المعاملات موضوعة لخصوص الصحيحة كونها حقيقة في المعاملة الباعثة على النقل

و الاشتغال او نحو ذلك عند اهل العرف فان مداليل الفاظها لما كانت معروفة عندهم متداولة بينهم وكان
لهم خبرة بها واستحضار عنها فتعين اخذها على حسب ما تداولوها وكان المرجع فيها عند الاطلاق هي المعاني
المتداولة والحقائق المعهودة فاحال الشارع بيان تلك المداليل من حيث الصحة والفساد اليهم فما هو صحيح عندهم
صحيح عنده وما هو فاسد لديهم فاسد لديه ومن المعلوم ان البيع مثلا عند اهل العرف قسمان صحيح وهو الذي
تترتب عليه الاثار المقصودة كتمليك العين للمشتري والثمن للبايع وفاسد وهو ما لا تترتب عليه
الاثار مثل عقد النايم والساهي والهازل حيث انهم لا يجعلونه بيعا ولا نكاحا ولا غير ذلك فعلى
هذا صح ادعاء الشهيد انها موضوعة للصحيح وليس غرضه ان لها عند الشارع ماهية مخترعة تتصف بالصحة تارة و
بالفساد اخرى وانها اسام للصحيح الشرعي الذي لا يرد الاجمال والتوقف على بيان الشارع فالمراد منها اذا
وردت في كلامه قبل ما يقوم دليل على فساد بعضها هو العقد الباعث على تلك الاثار المطلوبة في التعامل
بين الناس فيكون حكمه بحلها او صحتها او وجوب الوفاء بها قاضيا بترتب تلك الاثار عليها عنده لصحتها فينطبق
صحتها العرفية والشرعية فلا اختلاف بين الشرع والعرف في اصل المفهوم والمعنى غاية الامر ان اهل العرف
ربما يزعمون صدق ذلك المفهوم والمعنى على ما ليس مصداقا له في الواقع فرد الشارع عليهم ونبههم بان
هذا الفرد الذي زعمتم صحته واعتقدتم ترتب الاثر الواقعي عليه فاسد في الواقع وانتم غافلون عنه
فالاختلاف انما هو في المصداق بعد الاتفاق على اصل المعنى والمفهوم فاذا دل الدليل على عدم ترتب
تلك الاثار على بعضها اخرج ذلك البعض عن مصداقية تلك المعاملة في حكم الشرع وان صدق عليه
اسمها بحسب العرف نظرا الى ترتب الاثر عليه عندهم ولو انكشف لهم عدم ترتبه عليه من قبل الشارع لم يحكموا بصدق
ذلك عليه لغة كما ان البيوع الفاسدة في حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع فظهر انه لا منافاة
بين خروج العقود الفاسدة عند الشارع من تلك العقود على سبيل الحقيقة وبين كون المرجع في تلك الالفاظ
هو المعاني العرفية من غير ان يتحقق هناك حقيقة شرعية جديدة ان قلت اليس ما ذكرتم من ان البيع وامثاله
ليس للشارع اختراع فيها اصلا منافيا لما ذكره العلامة في التهذيب من ان صيغ العقود منقولات في الشرع عن

معانيها

معانيها اللغوية اعني الاخبار الى معانيها الشرعية اعني الانشاء ولولاه لزم الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى
لئلا يلزم فيلزم التسلسل قلنا اولا ان هذا مما لا ربط له بالمقام بوجه يجعل منشأ الاشكال فيما ذكرنا الا ان ما
ذكره انما هو في عقود المعاملة وما ذكرناه انما هو في نفسها فالمراد انه لو لم نقل بالنقل فيها لزم احد المحذورين
لكن الثانية ليست كذلك وثانيا على فرض امكان الارتباط ان الذب عن المحذورين لا ينحصر في ثبوت
النقل لان الصيغة اذا استعملت في الانشاء مجازا بضميمة قرائن حالية او مقالية لا يلزم على تقدير شيء منهما
فان قلت اما تأبى عنه القاعدة المشهورة من ان العقود اللازمة لا تنعقد بالالفاظ المجازية قلنا هذا على
تقدير تسليمها محمولة على ما يكون مجازا بعيدا كان يعبر عن النكاح بلفظ البيع واما ما يكون التجوز فيه بحيثية
بان يقصد الانشاء مما وضع للاخبار فلم يدل دليل على عدم الانعقاد به هذا وقيل ان الكلام انه وان كان
في نفسه مستقيما الا انه خلاف ما يظهر من كلام الشهيد بل مخالف لصريح كلامه كما لا يخفى على الناظر فيه لان
الفاسد العرفي هو ما صح سلب الاسم عنه حقيقة كبيع الهازل فانه ليس بيعا عندهم وانما اطلاقه عليه بنحو من
المشابهة والمشاكلة واما الفاسد الشرعي كبيع الخمر وبيع المنابذة والحصاة ونحوها فهو بيع عند اهل العرف حقيقة
مع تنبههم بفسادها عند الشارع والفاسد في كلام الشهيد انما المراد به الفاسد الشرعي دون الفاسد العرفي
كما هو ظاهر وثانيا انه لا ينهض لدفع الاشكال بوجه لان الوجه في الرجوع الى مقام العرف عند اطلاق
الالفاظ الواردة في المحاورات اما تشخيص المفاهيم العرفية واللغوية من حيث ان انظارهم تكشف عن حقيقة
المسمى وواقع المفهوم والمعنى عند طرو ما يوجب نحوا من الاجمال فيهما واما تشخيص موارد تلك المفاهيم و
مصاديقها والاشتباه في المصاديق قد يكون تابعا للاشتباه في المفهوم من حيث ان المفهوم قد
عرضه نحو من الاجمال على وجه يكون استعلامه بعد تلطيف النظر وتدقيقه وقد لا يكون كذلك للعلم بحقايق
تلك المفاهيم على ما هي عليه في الواقع وانما المجهول وجود ذلك المفهوم المعلوم في المورد الخاص وذلك
فيختص بما اذا اشتبه المورد بغيره بواسطة عروض حالة خاصة كما اذا اشتبه الرجل بالمرأة لعارض الظلمة
ونحوها ولا نعقل وجها آخر للاشتباه في المصاديق غير ذلك بعد العلم بالمفهوم على ما هو عليه فالموجب اما

بعترف بعدم الاجمال في المفهوم بوجه من الوجوه او يلتزم بالاجمال على وجه لا يرتفع بالرجوع الى العرف فعلى الاول لا وجه
لعدم الرجوع الى العرف في تشخيص المصاديق مطلقا فان قال الوجدان الثاني قد يحكم بخطأ العرف في حكمه بوجود ذلك المفهوم
المعلوم عندهم في ذلك المورد والمصداق قلنا ذلك يجدي فيما اذا تبدل حكم العرف بعد كشف الشارع عن خطائهم
مثل حكمه بخطأ العرف في اعتقادهم طهارة الكافر ونظافته لاحتمال ان يكون فيه قذارة معنوية يطلع عليها الشارع دونهم
واما اذا لم يتبدل الاعتقاد وكان حكمهم بوجود المصداق بعد الكشف مثل حكمهم به قبل الكشف كما في البيع بالقمار
اذ لا فرق قطعا في صدق البيع بدون الشرائط المقررة بعد العلم بحكم الشارع باعتبارها وقبله وليس فاقد الشرائط شرعا
كبيع الهازل في نظر العرف قطعا فلا وجه لما ذكره بل لا يبعد اسناد الالتزام بان فاقد الشرائط الشرعية من حقيقة
البيع لكن وجوب الوفاء بالعقد مخصص بواجدها فيكون ذلك خروجا حكميا وعلى الثاني لا وجه للرجوع الى العرف
اصلا بل المرجع ملحق بالمفاهيم المجملة التي لا مسرح للعرف فيها وقد قرر الوجه منه سلمنا امكان وقوع الاشتباه
في المصاديق بعد العلم بالمفهوم من غير جهة التي فرضناها ومع ذلك لا ينهض قول الموجه دافعا للاشكال لانه
اذ بعد فرض اختلاف نظر الشارع والعرف في تشخيص المصداق لا وجه للتمسك بالاطلاق اذ غاية
ما هناك حكم العرف بوجود ذلك المفهوم في المورد المشكوك على ما وصل اليه انظارهم وهو لا يجدي
بل لا بد ان يكون ذلك مصداقا في نظر الشارع ولا دليل على ان ما هو المصداق العرفي هو المصداق
الشرعي كما هو المفروض فلا بد من تحصيل معيار شرعي لا مدخل للعرف فيه لاجل التشخيص المذكور فان قال
الرجوع الى الاطلاق انما هو لاجل تحصيل ما هو المصداق واقعا وحيث انه لا يمكن الوصول الى الواقع
من دون ان يكون اعتقاد المكلف طريقا اليه فلا بد ان يكون لاعتقاده مدخل فيه فما لم يعلم من الشارع الحكم
بخطأ العرف ثم يعتقدون انه هو المصداق الشرعي ويجب عليهم اجراء احكامه عليه ويظهر من الشارع
ما لو جعل لنفسه معيارا لتشخيص المصداق فان وجود ذلك المعيار الشرعي انما هو منوط بنظر العرف
دفعا للتشكيك قلنا ذلك يتم فيما اذا اتحد نظر العرف والشرع في التشخيص واما اذا اختلفا فلا وجه لذلك
كما هو المفروض وبالجملة لا نعلم وجها وجيها لتصحيح ما افاده الشهيد قدس الله سره ولعل الشهيد بعد

امرا فقد ظهر ان النزاع لا يجري في الفاظ المعاملات فتدبر والله الهادي وثالثا ان ما ذكره انما يلائم
القول بالاعم كما لا يخفى وهو قائل بالصحيح ثم اقتضاه ان الاعم صحيح في المعاملات على هذا التوجيه وهذا التوجيه
ان الصحيحية لا يغاير الاعمية ورابعا انه مغاير لما هو المشهور المتداول بين الفريقين من كون القولين ملحوظين
بالنسبة الى وضع الشارع او استعماله لا استعمال اهل العرف وخامسا ان مبناه عدم ثبوت معنى جديد شرعي لتلك
الالفاظ كما صرح بذلك في آخر كلامه وهو ينافي ما ذكره في بحث الحقيقة الشرعية من ثبوت معان جديدة
شرعية لجملة منها حيث ان الظاهر منه ميله الى ثبوت تلك الحقيقة في تلك الجملة كما في العبادات واذا ثبت
لها معان محدثة كان وضعها للصحيحة او لعمومها على المبني ووضع الفاظ العبادات لمعانيها التي لو كانت عند
الوضع ملحوظة بالصحة لم يكن للعرف في تشخيصها مدخلية واين هذا من الرجوع الى العرف كما ذكره هذا
وقد ذكرنا في ذلك المبحث عند الكلام في جريان النزاع في المعاملات وعدم جريانه ما يمكن ان
يجاب به عن اصل الاشكال فلاحظ وتامل تنبيه لما كانت الفاظ المعاملات كلها او جلها باقية
على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان حادثة بخلاف الفاظ العبادات فرع على قول الفقهاء في تحديدها
انها في اللغة والعرف كذا وفي الشرع كذا اشكالان الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية فان النافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية او العرفية الثاني انه بناء على
بقاء تلك الالفاظ على المعاني الاصلية الذي بنوا عليه توقيفية العبادة دون المعاملة والرجوع في
تحقيق معنى مثل البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى العرف واللغة وقد تعرض سيد
بحر العلوم للجواب عنهما واطال الكلام فيهما ولا بأس بنقل كلامه بتمامها قال قدس سره الامر في الاشكال
الاول هين اذ الظاهر انه لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة الشرعية وان المخالف في ذلك شذ
من الاصوليين وفقهاء العامة فكلامهم هذا جار على مقتضى مذهبهم ولا اشكال فيه وقد اجيب عنه باحتمال
ان يكون المراد بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ حقيقية كانت او مجازية وفيه انهم كثيرا ما يصرحون
بانها حقيقة في كذا شرعا فلا يستقيم الحمل المذكور واما الثاني فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملة

بحسب عرف المتشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية اى المعاملات التى شرعها وهى التى تترتب عليها
الآثار والاحكام الثابتة فى الشرع او المراد الكشف عن المعانى الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية فالبيع
اللغوى والشرعى مثلا واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث انه متصور بالوجه المعروف
فى اللغة لغوى ومن حيث انه متصور بالوجه الشرعى شرعى ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف
فان قولهم هو كذا شرعا كالنص فى ارادة المعنى الشرعى انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر فى بيان الحدود ولو كانت
امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها ذلك اذ لا مشاحة فى الاصطلاح ولتحقق ان نقل هذه الالفاظ عن
معانيها الاصلية الى ما ذكروه فى تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعى اذ كان ذلك
اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم فى تحرير المسائل وتقريب المطالب كما فى ساير اصطلاحاتهم واصطلاحات
غيرهم من ارباب العلوم والصنائع فان تقريب المطالب الفقهية لا توقف له على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى
وعلى الثانى انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الشرعية لوجب استقصاء شرائط الصحة فى تعريفاتها مع انهم
لم يتعرضوا فيها الا القليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم فاقتصروا فى
تعريف البيع على معلومية العوض الذى هو من شرائطه ولم يتعرضوا لباقى الشرائط كمعلومية العوض و
كمال المتعاقدين وتراضى الطرفين وطهارة العوضين واشتمالهما على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا
مقبوضين فى الصرف غير متفاضلين مع التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه فى تعريف
الاجارة والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم اقتصروا
فى جميعها على البعض ولم يتعرضوا فى شئ منها للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط
الصحة لم يخل بذلك قطعا وعلى الثالث ان الغالب تفاوت المعنيين اللغوى والشرعى بحسب العموم والخصوص
اما من الجانبين او من جانب واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعانى الاصلية
بخواصها الشرعية لتصادق المفهومان دائما ويمكن ان يوجه بانه لما كان الغالب فى المعاملات مشاركة
بعضها البعض فى بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة فى نقل ملك العين ومع الاجارة فى التمليك

بعوض

بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة فى استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح فى التسلط على المنفعة
على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله وكان الواجب تمييز بعضها
من بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل
التمييز فى الجملة ومن المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يحتاج الى ان يكون لاجل الفصول المنوعة لمهياتها المعلومة فى العرف
واللغة بل من الجائز حصوله باعتبار شرايطها ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرايط بل يكفى فى ذلك بما
يحصل به التمييز ولو شرطا واحدا ولذلك ترى انهم فى بعض المعاملات لا يتعرضون لشئ من الشرايط الشرعية
وانهم يقتصرون فى بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها فى التمييز وبالجملة
فمقصود الفقهاء بما ذكروه فى تعريف المعاملات ليس الا تمييز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وبذلك
يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد ومع ذلك فلا يرد انه لو
كان المقصود فى تعريف المعاملة شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرايط فى بعضها اذ لا دخل
لها فى تحقق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم
التعرض للشرايط فى تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها فى بعض آخر بل الواجب على هذا التقدير
ذكر الجميع فى جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية فهو مبنى على ثبوت الحقيقة الشرعية
لالفاظ المعاملات وهو مع فساده فى نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة
العرفية اذ لا ريب ان المفهوم من لفظ البيع مثلا فى عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه
الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها
من بعض على الوجه الذى قررناه فلا اشكال فان قلت هب ان المقصود من تلك الحدود تمييز
المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه فى الحكم بانها معان شرعية مع عدم اشتمال بعض منها
على شئ من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غيره من مقومات المعنى الاصلى
وليس فيها ما يكون شرعيا لجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا ولو كان فلا ريب فى قلته وكيف

الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعاً قلت المراد بالشرعي هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي
والعرفي اعني ما لا توقف له على الشرع اصلاً فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من المفهومات اللغوية او
العرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية ولو وجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل
ذلك فهو يتوجه عليه النقض بركيف ولا يستقيم فيه القول بانه لغة كذا وشرعاً كذا فانه انما يصح مع تغاير
المعنيين وهما متحدان في هذا الفرض فان قلت قصد التمييز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرائط الصحة باسرها
اذ بدونه لا يتميز صحيح المعاملة من فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت ليس المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملة
الصحيحة من غيرها مطلقاً بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان قلت
المحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيه قيد الصحة انتقضت الحدود باسرها طرداً لدخول المعاملة الفاسدة
الخالية عما ذكر فيها من شرائط الصحة والا انتقضت عكساً لخروجها بها قلت نختار الاول ونلتزم ان هذه
الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان المقصود تمييزاً لا خصوصاً
عدا ذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات لغة وعرفاً مفهومات متباينة
لا تصادق بينها فهي متمايزة بانفسها وذواتها فاي حاجة في التمييز الى ايراد الشرائط الشرعية قلت تباين
المعاملات باسرها ليس امراً بيناً ولا مبيناً فهو في حيز المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى شرائط الصحة لصعوبة
التمييز بنفس الماهية وان كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه
وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا الوجه وذاك الوجه آخر وتعيين الطريق ليس من دأب
المحصلين هذا ما تيسر لي من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل تامل ونظر لي فيه كلام رفع مقامه قوله
لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط الخ اه الشان ان تقول ولا لان اللفظ حقيقة في الاعم الا انه ينصرف اليه
بملاحظة مراد المسلم كما هو مرامه قدس الله سره كان امكان ان يكون مراد المحقق مجرد عدم الانصراف الى
معلوم الفساد من غير اشارة الى الوضع بل هذا هو الظاهر من قوله ولا يبر بالبيع الفاسد اه حيث ان البيع
وما عاثله في البقاء على المعنى اللغوي لا معنى للنزاع في وضعه للصحيح او الاعم كما لا يخفى الا ان يوجه ثبوت

معنى ما من قبل انه كاف في ذلك وللنظر فيه منظور فيه جداً قوله فيفيد المنع المتقدم الا انصاف انه لا مجال
لانكار كون هذا التبادر وضعياً مع الغض عن حال المسلم وقد نقلناه عن بعض الاعاظم الآن ثبوت
انه لو كان كذلك لما حصل الحنث فيما لو باع الخمر وقد حلف ان لا يبيعها اذ لو كان موضوعاً للصحيح لم يتحقق
الحنث لان البيع فاسد كما ذكره قدس الله سره سابقاً وقد اسبقنا ما فيه قوله لم يتحقق معناه اه يمكن ان يوجه
انه اراد بعدم صحة السلب ما يكون على نحو هو هو فان مرجعها الى صحة الحمل وهي لا تخلو من قسمين اما ذاتية
او متعارفية والثاني وان كان اعم من اثبات الحقيقة لكن الاولى تثبتها قوله بل اعم من تقسيم اللفظ
والمعنى اي اعم من تقسيم ما يطلق عليه اللفظ حقيقة وما يطلق عليه مجازاً قوله ففيه ان التبادر من التقسيم تقسيم
المفهوم اه التمسك بهذا التبادر بعد تسليمه اما راجع الى القول بان قضية التقسيم اطلاق المقسم على
المعنى الاعم والظاهر من الاطلاق هو الحقيقة فيكون التقسيم وارداً على معناه الحقيقي ويكون ذلك شاهداً
على عمومه واطلاقه وهو مردود بان ذلك راجع الى اصالة الاستعمال على الحقيقة وهو ممنوع الا فيما ليس المقام
منه واما الى التشبث بظهور الحمل في ذلك فان مقتضى التقسيم حمل كل من القسمين على المقسم والمستفاد
من الحمل عرفاً كون عنوان الموضوع صادقاً على سبيل الحقيقة على مصداق المحمول وهو مدفوع بانه ان
كان ذلك الظهور من جهة استعماله في المقام فيما يصدق على ذلك فهو راجع الى الوجه الاول وان كان
من جهة دلالة الحمل بنفسه عليه ففيه انه انما يدل على مجرد كون الحمل حقيقياً لا ادعائياً كما يتفق في نحو زيد
اسد على وجه فان هذا الحمل خارج عن حقيقته واما ان المراد بالموضوع هو معناه الحقيقي فلا يستفاد
من الحمل ثم اذا كان المقام مقام بيان حقيقة اللفظ او بيان مصداق الحقيقي افاد ذلك فيدل في
الاول على كون المحمول نفس ما وضع له اللفظ وفي الثاني على صدق معناه الحقيقي عليه الا ان هذه
الاستفادة حينئذ انما هي من ملاحظة خصوصية المقام لا من مجرد الحمل وهو خارج عن محل الكلام واما الى
التمسك بان الغالب في التقسيمات وقوع القسمة بملاحظة المعنى الحقيقي فالظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
فهو مدفوع بان القاعدة ليست على اطلاقها بل لا بد من الغلبة المعتبرة في امثال المقام من ان تكون

بحيث نفيد ظنا بالمراد وكونها في المقام على هذا النحو اول الكلام هكذا افاد بعض الاعاظم الاعلام لا
زال ما ابقي من الصالحات دائرا بين الانام مدى الشهور والايام هداية والاظهر عدم الاكتفاء
بتمع الاوراد ان التفريع المذكور في كلامه غير معروف الوجه الا اذا كان مراده المخالف والناظر مجرد
الشروع في العمل لا نفس العمل اذ لا ريب على الثاني في عدم الحنث سواء دخل فيه صحيحا ثم افسده
بعده ام دخل فيه على نهج الفساد فلا يتفاوت الحال على كل من المذهبين وعلى الاول فعلى القول بالصحيح
الكفه بمسمى الصحة ولو افسده بعد ذلك لم يزل الحنث وعلى القول بالاعم لو دخل فيه على وجه الفساد
حصل الحنث بل عليه لعله لا فرق بين المذهبين اذ لا ريب في الحنث بمجرد الدخول فيه على وجه الصحة
سواء قلنا بالاول ام بالثاني نعم الفرق بينهما انما هو فيما اذا دخل فيه فاسدا وبالجملة لم يظهر لنا
من كلامه شيء يمكن الركون اليه فتدبر فيه لعلك تطلع على ما لم نطلع عليه والله المطلع على الاسرار
هداية لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادة اه هذا هو موضع بيان ثمرة المسألة وهو المهم
الخامس الباقي من تلك المهمات التي تكلمنا في اربعة منها فنقول اعلم اولا انه اورد عليه وسلم
بانه يظهر من كلماته انه لا يخالف لمذهبه من كون الالفاظ اسامي للاعم واجراء الاصل في ماهية العبادات
حتى لو كان في كلام احد شائبة الخلاف اوله لمذهبه كما اول وجه كلام الشهيد بما يرجع اليه فلما
الذي ارتكبه من القيل والقال واجيب بان كلامه انما هو مع المولى المحقق البهبهاني ره فانه
خالف مذهبه وقال بانها اسام للصحيح وان اصل العدم لا يجري في ماهية العبادات مع جريانه في
الاحكام والمعاملات ههنا ولو كان الظهور مسلما كان الظاهر غير مسلم كيف والمخالف كثير لو لم يكن اكثر
وثانيا ان الكلام في المقام تارة يتصور بالنسبة الى اثبات ماهية العبادة بالطرق الآتية التي منها اصالة
العدم وقد قرر الفاضل المعاصر الشيخ [illegible] في المسألة بيان النزاع مقدمة لجواز اثباتها بهذا الاصل وعدم
جوازه وههنا قد نفى الاشكال عن الجواز على كل من القولين كما هو ظاهر كلامه وبذا رفع لهذه الثمرة من
البين فاين المقدمية وكيف التوقف نعم اثر المقدمية ثابت لو بني على الجواز على القول بالاعم وعلى

العدم على القول بالصحيح كما قيل انه المشهور الذي كاد ان يبلغ حد الاجماع لكن فيه ان ذهابهم الى العدم
لعله لذهابهم الى الاشتغال عند الشك في الجزئية والشرطية لعدم الملازمة بين القول بالصحيح والقول بالعدم
كما ستسمع وتارة اخرى يتصور بالنسبة الى العمل باجراء الاصل العملي من اصالة البراءة وقاعدة الاشتغال و
الاحتياط وثالثة يتصور بالنسبة الى جواز التمسك بالاطلاقات وعدم جوازه فثمرة المسألة منحلة الى
ثمرات ثلاثة والكلام فيها يقتضي ثلاثة مقامات المقام الاول ويشتمل على بيان الطرق المثبتة للماهية
والكلام فيها وهي امور الاول اصل العدم قرره جماعة وخالفهم جماعة ووجه كونه ثمرة للنزاع من حيث
الجريان وعدم الجريان انه لو قلنا بالوضع للصحيح لخصوص وضع الفاظ العبادات بالتوقيفية بحيث لا يكون
طريق الى العلم بتفصيل وضعها الا بتنصيص الشارع او ما يقوم مقامه كالترديد بالقرائن وسائر الامارات الظنية
ولا يثبت بالقياس والاستحسان والادلة العقلية واصالة العدم كيف والمسألة من اللغة وهي توقيفية
ولا فرق بين الموضوعات اللغوية والشرعية بخلاف ما لو قلنا بالوضع للاعم لان الموضوع له
معين واجراء الاصل لا يكون لاثباته بل هو في الحقيقة لرفع التقييد فيه ولا شك ان اصالة عدم التقييد
والتخصيص من الحجج الشرعية ومحصل ما استدل به الفاضل المعاصر على جواز التمسك به مطلقا بناء على مذهبه من
كون حجية هذا الاصل من باب الظن انه كما يكون الظن في الاحكام الشرعية حجة فكذلك في موضوعاتها
اشتراكهما في انسداد باب العلم بهما وبقاء التكليف فيهما وكما ان العمل بالاحتياط غير لازم في الاحكام
في الموضوعات اذ لا فارق بينهما الا انه امر في الاخيرة امر عدمي ولا يصير ذلك سببا للحكم بالاختلاف
واذا ثبت حجية الظن فيها فلا ريب في حصوله باصالة العدم بعد الفحص والتتبع التام وعدم وجدان
دليل على ان المشكوك معتبر في الماهية كما انه يحصل الظن بعدم وجوب غسل الجمعة مثلا بعد الفحص عن دليل
الوجوب وعدم الوجدان وقد رماه جل من تاخر عنه بسهم الوهن في محلها وان كان بعض السهام
غير موثر وستسمعها في طي كلماته عند شرحها وعمدة ما اورد عليه وهو حق لا ريب فيه انه لا مسرح لهذا
الاصل في المقام اذ لا يحصل منه الظن بالمراد ورد ان اعتبار شيء في مدلول اللفظ من الواضع وعدمه

سواء ولا طريق لنا الا الكشف والمرآتية بوجه وكذا شاع وذاع ان الاصل لا يجري في اللغات وان شئت وضوح
الحال فاختبر نفسك في المركبات الغير الشرعية كالادوية ونحوها فاذا علمت انه باللغة اليونانية دواء وما علمت انه هل
هو موضوع لمطلق الدواء او لدواء خاص فلا يجوز لك القول بالاول للاصل وان تتبعت ولم تجد اثرا للاستعمال في
او اذا علمت انه دواء مركب من اجزاء الصبر وشككت في انه هل له جزء آخر ام لا فلا يمكن الحكم بعدم الجزئية للاصل العدمي
وكذا لو علمت اجزائه وشككت في انه هل يشترط فيه السحق ام لا او هل يشترط فيه الطبخ ام لا فلا يجوز ان يقع ان الاصل
عدم الاشتراط بذلك وهكذا الامر في المركبات الشرعية من دون فرق وما سمعت او رايت من اجراء الاصل
الاصل في اللغات فله وجه آخر ومنزلة اخرى لانه انما هو لاثبات اصل الوضع فيما اذا ثبت الوضع في
الجملة او لاثبات بقاء الوضع عند الشك فيه واما اجراؤه لاثبات كيفية الوضع وتعيين الموضوع له فليس الا
برنج ولا يسمع كيف وقد استشكل في الاول بان الاوضاع امور توقيفية لا يمكن اثباتها الا من جهة التوقيف
فلا وجه لاثباتها بالاصل والاستصحاب ولو سلم جواز الرجوع اليها فغاية الامر الاستناد اليها في نفي الوضع
واما في اثباته فلا فانظر انه لما استشكل في اجرائه فيه مع انه مورد مستقيم له لا ريبة فيه فكيف بالثاني مع كونه
من مجراه بمنزلة الاروى من النعام ومن العجب انه قدس الله سره مع قوله بحجية هذا الاصل في المقام مع ان في
حصول الظن منه الف كلام قد منع حجية الدليل الظني في اثبات الاوضاع وان حصل منه الظن بالمرام

الثاني الاجماع وادعى بعض ان سبيل الاثبات منحصر فيه وسياتي ذكره في كلام المص فانتظر الكلام عليه

الثالث الصدق العرفي وسيذكره المص المقام الثاني في جريان الاصل العملي في المقام اعلم انه ذكر جماعة من
المتاخرين ودار بينهم واشتهر في السنتهم ان ثمرة نزاع المسئلة تظهر في اجراء اصل البرائة عند الشك في
جزئية شيء او شرطيته للعبادة فانه على القول بانها موضوعة للاعم امكن اجراء هذا الاصل في نفيهما بعد
احراز ما يصدق عليه الاسم لان الامر انما تعلق بالمفهوم العام وقضية الاصل اجزاء كل ما يصدق
عليه ذلك المفهوم ما لم يثبت اعتبار امر زايد عليه شطرا او شرطا واما على القول بانها موضوعة للصحيح فلا
يمكن نفي المشكوك بالاصل المذكور للشك في حصول الماهية بدونه كما لا يمكن التمسك به في نفي ما شك في

اعتباره في صدق الاسم على المذهب الاول بل الاول يقتضيها اصالة الاشتغال على القول بالصحيح وجوب
الاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصحة تحصيلا للبرائة اليقينية كما انها تقتضي وجوب الاتيان بما يحتمل اعتباره
في الصدق على القول بالاعم وهذا منهم غفلة واضحة لعدم الملازمة بين القول بالصحيح والقول بالاشتغال
والاحتياط كيف والمشهور على البرائة مع انهم قائلون به وكذلك لا تنافي صراحة الاجمال المقتضي للرجوع
الى الاصول العملية اي الاصل منها القول بالبرائة مطلقا ومنها القول بالاحتياط كذلك ولعل وجه ذلك التخيل
تخيل معلومية عنوان المكلف به من العبادات وان الشك انما هو في حصول ذلك العنوان في ضمن
الاقل او الاكثر فاللازم هو الاحتياط للقطع بالمكلف به مع الشك في حصوله في الخارج مضافا الى
اصالة عدم حصول ذلك المفهوم المعين بهذه الافعال وهذا مبني على كون الفاظها مشتركة معنوية
بين الماهيات المختلفة وكون القدر المشترك امرا بسيطا كما اوضحناه في الاوراق السابقة وتبينا
فساده مضافا الى انه من اين معلومية العنوان بعد كون الفاظها مجملة غير معلوم المعنى فالصلوة مثلا
ليست عنوانا للمكلف به بل انما هو امور خاصة كالتكبير والقراءة والركوع ونحوها والتعبير عنها بالصلوة
انما يجدي اذا كانت تلك الاجزاء هي الصلوة وبعدها فضلا عدم العلم بها واجمالها كان التعبير عنها
بها تعبيرا صوريا وصارت كان لا لفظ لها فيصير ثبوت التكليف بها كثبوته بالادلة اللبية والمجملة
تعين الاحتياط على القول بالصحيح مبني على تعيين الوجه الاول وليس بتعيين واذ قد عرفت ذلك
فلا تسمع لما تداوله ارباب الانظار القاصرة ويذكرونه في كل آن وساعة من ان الشك في الجزئية
والشرطية على مذهب القائل بالصحيح شك في المكلف به مع القطع بالتكليف ولا يبقى الا التمسك
بالاحتياط وعلى مذهب القائل بالاعم شك في التكليف فلا مانع من التمسك بالبرائة نعم اختيار البرائة
مع القول بالصحيح لا يخلو عن صعوبة لصعوبة شمول ادلتها حينئذ على ما اذا علم الاشتغال في الجملة وان
كان الشمول لا يخلو عن القوة هذا بل ان تعيين البرائة على القول بالاعم ليس غير معلوم كما اومانا
اليه وصرح به بعض متاخري المتاخرين وغيره من غير واحد نظرا الى ان التكليف بايجاد الماهية

وهي توقيفية وفيها مع عدم الاتيان بالمشكوك غير محقق فالبراءة انما تحصل بالاتيان بجميع ما له دخل
الجزئية وبذا حصر الثمرة في الشروط خاصة بل تظهر في نحو نواقض الصلاة لان ارادة الماهية الصحيحة من
الاسم معلومة وان كان كل من النظرين لا يخلو عن النظر كما لا يخفى على من تبصر الآن صدق اصل
المدعى اظهر ثم انه ذهب بعضهم الى ان الدليل ان كان من مقولة اللفظ وجب الاحتياط وان
كان مجملا ولا يتوجه الى كون الاجمال ملازما للبراءة وان كان لبيا جاز الرجوع اليها ولعل نظره
الى ان الدليل اللفظي يستكشف منه وجوب احراز مدلوله في الخارج ولا يعلم به الا بعد الاحتياط
وفيه ان الدليل المجمل ملحق بالدليل اللبي وان الوجه المذكور معارض بمثله وهكذا في الضعف القول
ان ثبت الحكم بالدليل اللبي او اللفظ المقيد بالمجمل او الوارد في مقام بيان حكم آخر او في مورد الغالب
وبالبراءة ان ثبت باللفظ الذي لم يكن كذلك وقد تبين لك ان ههنا اقوال خمسة في الاجزاء
والشرائط المشكوكة وهي مع التفصيل بينهما كما نقله المقرر فيما يأتي ستة المقام الثالث في بيان جواز التمسك
بالاطلاق على مذهب الاعمي وعدم جوازه على مذهب الصحيحي وهذه الثمرة في نفسها لا غبار عليها وهي
العمدة فيمكن التمسك به عند الشك في اعتبار شيء شطرا او شرطا على القول بالاعم حيث ان الموضوع له
على القول به مبين لا اجمال فيه ولو من جهة كون التسمية عرفية ولا يمكن ذلك على القول بالصحيح حيث
انه مجمل لا بيان عليه لكنها اورد عليها وجوه منها ان العبادات واقعة في حيز التكليف ومع العلم
عدم تعلق تكليف الشارع بالفاسد فليس مطلوبه الا الصحيح فلا بد في تحصيل الامتثال من تحصيل اليقين
البراءة واين هذا من التمسك بالاطلاق واجيب بانه مغالطة ناشئة من عدم تعقل معنى الصحة في الكلام
وتوضيحه ان قول المعترض ان المطلوب لا بد وان يكون صحيحا ان اراد به الصحة المنتزعة من الماهية التي تعلق
بها الطلب قبل تعلقه فهذا مما يجب استكشافه بالاطلاق اذ لا سبيل الى العلم بها بحسب الاسباب الظاهرية
الا به والسر فيه ان المتكلم اذا حاول طلب امر على وجه من الوجوه فلا بد له من اظهار مقصوده على وجه
مفيد لمقصوده فاذا امر بعتق رقبة على وجه الاطلاق وكان في مقام بيان تمام المراد من مطلوبه كان

تمام مراده ومطلوبه هو المطلق والا كان عليه بيان مطلوبه على وجه التقييد وهذا امر لا يكاد يختلف فيه اثنان في
درجة بادي في المطالب النظرية فعلى هذا يكون المراد بالصحة غاية الاجزاء وعدم اعتبار امر آخر غير المطلق و
ذلك بالاطلاق مما لا يدانيه الريب وان اراد الصحة المنتزعة من الماهية بعد تعلق الطلب بها ففيه محال ان
تكون مورد الامر وعنوانا للمأمور به لانها من الامور الاعتبارية المنتزعة من الفعل بواسطة مطابقته
في الخارج بعنوان المأمور به وبالجملة ان المراد من الصحة اما مفهومها او مصداقها والاول لا يصح ارادته
سواء اريد به الصحة الكلامية ام الفقهائية فانه لا يعقل له قبل تعلق الامر والثاني لا يضرنا فان
اتصاف المطلوب به يحصل الى امر الشارع بما يصدق عليه انه صحيح وهذا لا اجمال فيه اذ لا ريب في
امكان تحصيل هذا المصداق وهذه المغالطة نظيرها ما غالط به بعض المحدثين من اصحابنا في
التمسك بعمومات البيع كقوله اوفوا بالعقود من ان المراد بالعقود هي الصحيحة فالتمسك بالعموم موقوف
على العلم بكون العقد صحيحا فاذا اريد استكشاف الصحة بالعموم لزم الدور وفي وجه دفعه ما اشرنا اليه من
ان العموم كاشف عن الصحة بالمعنى المذكور بل لا سبيل اليها الا به ظاهرا فان قيل الفاسد خارج عن العموم
قطعا والفرد المشكوك يحتمل ان يكون فاسدا ويحتمل ان يكون صحيحا فلا وجه للتمسك بالعام عند الشك
في دخول الفرد في عنوان المخصص او في العام كما قرر في محله قلنا ليس الفاسد خارجا عن العموم بل ليس
الخارج الا فاسدا لا الا الفاسد وبعبارة ظاهرة ليس الفساد عنوانا للافراد الخارجة وانما هو وصف
اعتباري منتزع من الافراد بعد اتصافها بالخروج فكونها فاسدة موقوف على خروجها والعموم حاكم
بدخولها فلا تتصف بالفساد بل يجب اتصافها بالصحة اذ لا معنى للصحة الا ذلك وقد قررنا في محله
جواز الرجوع الى العام فيما اذا امتنع جعل الوصف عنوانا للعام او للمخصص بل قد يستكشف بالعموم دخول
ما يمكن ان يؤخذ عنوانا للمخصص ولكنه لم يؤخذ كما في قوله اضف جيراني مع العلم بانه لا يريد اكرام
عدوه فانه يستكشف بهذا العموم انه ليس في جيرانه من هو عدوه وتوضيح المقام ان بين كون وصف داخلا
في المفهوم جزءا منه وبين كونه خارجا عنه معتبرا فيه فرقا واضحا فلو قال اكرم اضيافي العلماء لم يكرم الا العلماء

منهم دون من لم يعلم انه عالم لكن علم انه غير عالم ولو قال اكرم اضيافي وعلمنا ان مراده علماؤهم اكرم معلوم
العالمية ومجهولها واحفظه فانه دقيق نافع الآن بعض فقرات اصل الجواب لا يخلو عن النظر فانظر
ومنها انه لا وجه للقول بالاجمال على القول بالاعم اذ بعد تتبع الاخبار الكفيلة لبيان تلك الافعال
مثل رواية حماد وتصفح المدارك الشرعية كالاجماع المستفاد من فتاوى الاخيار نحكم بان الصلوة
مثلا هي الاجزاء المعهودة فاذا شك في اعتبار جزء فيها من غيره لا تطمئن النفس بها دخوله بالاصل
ولقضاء العادة قاضية بانه لو كانت للصلوة اجزاء اخرى غير ما هو المتعارف المعهود منها لكانت معلومة
لتوفر الدواعي على نقلها وضبطها واجيب بان الاخبار البيانية بانفسها مجملة ولا يكاد يبين منها
شيء فان قوله ع في خبر حماد هكذا صلّ وفي رواية الوضوء هذا وضوء لا يقبل الله الا به لا يعلم فيها المشار اليه
لدورانه بين وجوه مختلفة من الامور التي يحتمل دخلها مثل الحالات المكتنفة به من زمانا ومكانا وغيرهما
ولو علمنا المشار اليه فنعلم اجمالا بان ذلك العمل كان مشتملا على اجزاء مسنونة غير متميزة عندنا عن الواجبة
فاذا وقع الشك في وجوب تلك الاجزاء فلا وجه لاستكشاف وجوبها من الرواية للعلم بكونها غير باقية
على ظاهرها سلمنا لكن لا نسلم ان تلك الاخبار تجعل الالفاظ مبينة على وجه يرجع الى الاطلاق عند الشك في
اعتبار شيء وكذا اعترف المعترض بالرجوع الى الاصل عند عدم الدليل على اعتبار الكل الا ان يريد به
اصالة الاطلاق فهو كما ترى واما ظهور اختلاف كلمات العلماء في الاجزاء والشرائط فهو على وجه لا ينبغي
انكاره واما توفر الدواعي فلا نعرف له في المقام مزية اختصاص بالنسبة الى ساير الاحكام الشرعية
وبالجملة الصلوات البيانية والوضوءات البيانية وكذا الصوم البياني في قوله ع لا يضر الصائم اذا اجتنب عن
اربع الاكل والشرب والجماع والارتماس غير كافية اما اولا فلان بيانات الصلوة والوضوء قد وردت
اشتمالها على المستحبات فتكون بيانا للفرد الكامل وبيان الصوم مسوق لبيان الحكم في الجملة ردا على العامة
في عدهم من المفطرات ما ليس منها كجلوس المرأة في الماء والا لزم تخصيص الاكثر لانهم جعلوا المفطرات عشرة
او ازيد واما ثانيا فلان مخترعات الشرعية منحصرة في المذكورات وفي غيرها ما لم يصدر فيه البيان وكفى الاطلاق

لظهور

لظهور الثمرة فيه ومنها انه لا اطلاق يجوز التمسك به على القول بالاعم وقرر ذلك بوجوه احدها ما نسب الى
المحدث البحراني وغيره ان تلك المطلقات في العبادات والمعاملات مقيدات بالمجملات لعدم كون
العاملات منها مطلوبات فصارت مجملات وفيه اولا انه شبهة مصادمة للضرورة لاطباق الائمة ع
وعلماء الامة على عدم الفحص من بيان الحجة لاستنادهم عليها وتمسكهم بها وركونهم اليها خلفا عن سلف وكابرا
عن كابر ولم يظهر من احد فيه خلاف ولا نسبة بعضهم بعضا الى الاعتساف فلو خرجت الاطلاقات بذلك
عن الحجية لم يبق فيها حجة فلا يقوم من جل الفقه عود من شجرة وثانيا ان الاجمال على ضربين ذاتي
ناشط وانتزاعي طارئ فالاول ان يكون اللفظ مجملا بنفسه كأن يقول المولى اكرم بعض العلماء او
اكرم العلماء الا بعضهم والثاني ان يكون الاجمال منتزعا من المبين كما لو قال اكرم اضيافي وعلمنا بانه
لا يرضى باكرام غير العالم ثم شككنا في خصوص بعض اضيافه انه هل هو عالم حتى يجب اكرامه او ليس بعالم حتى
لا يجب فهذا الاجمال المنطوق الى امر ليس اصليا نفسيا بل انما هو عارض في نشأ وانتزع من تبين ما
عنه عندنا ففي القسم الاول لا وجه للتمسك بذلك المجمل فيما لو شككنا عند امره باكرام بعض العلماء مثلا
في كون زيد عالما حتى نكرمه بخلاف القسم الثاني لان اصل كلامه مبين لا اجمال فيه بوجه فلا يخرج اكرام
الضيف المجهول الحال في ذلك المثال لانا نستكشف من كلامه انه ليس في اضيافه من جهال والا كان عليه
استثناؤه وما نحن فيه انما هو من هذا القبيل فان الاجمال ناش من امر خارج وهو العلم بان مراد الشارع
هو الصحيح وهذا لا يوجب خروج الفرد المشكوك في صحته مع صدق الاسم عليه عن شمول الاطلاق
لان انقطاع شموله انما هو بالنسبة الى ما علم بكونه غير مراد واما ما ليس كذلك حيث لم نعثر على تصريح منه
بعدم ارادته مع علمنا بانه لا يريد الفاسد ولا يترتب الآثار الشرعية عليه فلا وجه له بالنسبة اليه حتى
لو عاقب على ادراجه في شموله لم يكن في محله لان المكلف ليس مكلفا الا بما هو الظاهر من كلامه فيما لم يثبت
من قبله على عدم ارادته اياه بخصوصيته ونصوصيته واحفظ ذلك فانه ينفعك في اكثر المقامات
ثانيها ان هذه المطلقات واقعة في حيز التكليفات وقد سلم حتى عند القائل بالاعم انها تنصرف الى

لا الصحيحة فلا وجه للتمسك بها في الحكم بصحة مجهولة الصحة وفيه اولا انه لو كان قادحا لكان جاريا في حق
المعاملات ايضا فما هو الجواب هو الجواب وثانيا انه لما كان مذهب الاعمي ان الصلوة مثلا موضوعة
لما يصدق عليه اسمها فغاية الامر انه لا يشمل الاطلاق على ما هو معلوم الفساد واما ما لم يعلم فساده
وصدق الاسم عليه ثابت فلا منع عن شموله عليه ضرورة ان الصلوة الواقعية من حيث هي لم يكلف بها
احد والا لزم التكليف بما لا يطاق بل التكليف انما هو بتحصيل القطع او الظن بمؤدى الادلة الشرعية
والعمل بمقتضاه فاذا امرنا الشارع بالصلوة ونعلم ما هو موضوع له كما هو المفروض على هذا القول وشككنا في خصوص
فرد مشتمل على ما وضعت له انه هل اعتبر فيه الجزء المشكوك ايضا ام لا فلا تعقل وجه المنع عن التمسك بالاطلاق
وان شئت فلاحظ انه لو امر المولى عبده بشراء البطيخ من غير ان يقيده بقيد فحصل للعبد شك في ان مراده
هل هو البطيخ الصغير او الكبير فاشترى بطيخين او لم يشتر شيئا حتى يسئل المولى فهل تشك في تسفيه العقلاء
اياه وان شئت فغير العبارة بما اجبنا به عن الوجه الاول من تشقيق معنى الصحة الى آخر ما ذكر وثالثا ان
ذلك لو سلم فانما يجري في الاطلاقات واما في العمومات كما لو قال كل صلوة كذا فلا وهي كافية لنا ثالثها انه
لا شك في كثرة ورود التقييدات على هذه المطلقات الا ترى ان اقيموا الصلوة مثلا مقيد بقيود عديدة
كالطهارة عن الحدث والخبث والاستقبال والستر وشرائط الساتر الى غير ذلك فهذا قد اورث وهنا في
اطلاقها واجمالا فيها فكيف يجوز التمسك بها والجواب اولا ان المعاملات ايضا كذلك مع ان التمسك باطلاقها
ديدنة قديمة من قديم الايام لقاطبة العلماء في كل الاعصار وجميع الامصار فالجواب الجواب وثانيا
ان كثرة التقييدات المتعاورة على قاعدة الضرر بحيث لو بقيت على حالها ولم يقيد اطلاقها لاجتمعت منها
من احكام جليلة بدعية ليس لواحد منها في الشريعة المطهرة عين ولا اثر ليست باهون من كثرة التقييد
الواردة على هذه الاطلاقات فلم يقدح ذلك في التمسك بتلك القاعدة ويكون قادحا في التمسك بهذه
الاطلاقات فان قلت ان الشهرة وعمل الاصحاب الا من شذ وندر قد اقاماها في مقام الاعتبار ولذا لم تسقط
عن الاعتبار بخلاف هذه المطلقات قلنا تحقق الشهرة في خصوص القاعدة مم وعلى تحققها في المقام غير مم

بلحو

كيف وثبوتها فيه اظهر من الواضح الشاهر بحيث لا ينكره الا المكابر وثانيا ان القادح انما هو كثرة التخصيص
لا كثرة التقييد وان بلغ التقييد ما بلغ ولذا لا يستنكر الكلام المشتمل على مطلق مقيد بمائة قيد فرائدا
بخلاف المشتمل على عام مخصص بعشرة تخصيصات فنافرا ثم ورود القيد كاشف عن عدم ورود
المطلق في مقام البيان من جهة ذلك القيد خاصة دفعا للتنافي واما عدم وروده في مقام البيان
لا القيد الغير الوارد فكلا رابعها انه بعد ملاحظة قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم
صار الاطلاق الوارد في الصلوة والحج مقيدا بالمجمل فكان مجملا وفيه ان ذلك ليس مجملا لما اراد بالاجمال الا
فهو غير مضر لان الغائبين لما لم يكونوا كالشاهدين في علمهم بما علموا منه كان طريقهم الى معرفة ما يرضى به صدق
الاسم فالاكتفاء به وبنفي المشكوك مضافا ان ذلك انما يتم فيما اذا كان التقييد بذلك الامر المجمل معلوما
واما اذا لم يكن معلوما فاصالة الاطلاق محكمة وما نحن فيه من قبيل الثاني لان قوله صلوا يحتمل ان يكون
فعلا ماضيا حكاية لفعل الملائكة والانبياء ليلة المعراج ويحتمل ان يكون امرا وعلى الثاني يحتمل ان يكون للوجوب
وان يكون للندب وان يكون للقدر المشترك بينهما والاول وان كان بعيدا الا انه يخرج به الكلام عن الارتباط
بالمقام والثاني يلزم منه تخصيص الاكثر لان الصلوة جهة كانت مشتملة على مستحبات كثيرة والثالث وهو الظاهر
لا اثر له بعد نا فيكون الامر بها نظير الامر بافضل افراد الواجب التخييري الموصوف بالاستحباب قطعا
والرابع ليس بقادح كما هو ظاهر وهكذا الامر في قوله خذوا عني مناسككم هذا كله مضافا الى انه لو تم ذلك
لتم في خصوص اطلاقات الصلوة والحج واما في غيرهما فلا يجري خامسها ان هذه الاطلاقات الواردة
في الكتاب والسنة لا تخلو عن امرين كل منهما يمنع عن الاخذ بها احدهما ان تكون واردة في مقام الاجمال
ومجرد انشاء التكليف وتشريع الحكم دون البيان ومن ذلك قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وكتب
عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وعلى هذا فتكون تلك المطلقات نظائر قول الطبيب للمريض
اشرب الدواء مع انه لا يعرف شيئا من الدواء فكما ان قول الطبيب هذا وارد في مورد مجرد الاعلام
بلزوم شرب الدواء فكذا تلك ويشعر به انه لما نزل قوله تع فصل لربك وانحر قال ص لجبرئيل ما هذه

النجوم التي امرت بها وبذا رجع الشيخ ره في استدلاله على عدم وجوب غسل موضع عض الكلب المعلم بقوله تعالى
كلوا مما امسكن حيث ان الاية واردة لبيان حلية اكل هذا الصيد واما ان موضع الامساك طاهر فلا
ولا الذي يدل عليه الشك ان تكون واردة في مقام بيان الخواص المترتبة على العبادة والاثار المشوبة
اليها بها فتكون واردة بعد ورود بياناتها مفصلة اقيموا الصلوة مثلا اقيموا الصلوة التي فرضت عليكم ويكون
من قبيل وعظ الواعظين ومن هذا القبيل قوله تعالى حافظوا على الصلوات وقوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
والمنكر وقوله الصلوة خير موضوع ونحوها فيكون المراد بها الاشارة الى ما فرغ كونه عبادة بتشخيص الخصوص
وتعيين الاجزاء والشرائط واين ذلك من ورود المطلق في مقام يكون التعويل عليه لدفع الشك في
جزئية شيء او شرطيته وبالجملة الانسان اقوى ما يرد في المقام وعليهما يكون المذهبان متساويين
في ان تلك المطلقات بالنسبة اليهما مجملة الا ان اجمالها عند القائل بالصحيح انما هو من جهة ان [illegible]
كلا لفظ وان ثبوت التكليف [illegible] ثبوته بالدليل [illegible] من غير واسطة اللفظ وعند القائل بالاعم
من جهة عدم ورودها في مقام البيان نعم لو لم يكن هنا مانع لجاز ان يتمسك بها الاعمي فيكون كون
التمسك بها ثمرة للنزاع قويا وعلى تقدير عدم المانع وهذا القدر لا يكاف وقد يمنع عنها وتعد
دعوى ورود هذه الاطلاقات المنكرة في غير مقام البيان مكابرة الا ان الانصاف ان الاطلاقات
ورودها في مقام [illegible] حاصل بعد العلم بعدم ورود جميعها فيه والعلم بورود بعضها فيه لو سلم لا يكفي
لان ذلك انما هو فيما اذا كان ذلك البعض معلوما تفصيلا واما اذا علم اجمالا فلا بد من الاقتصار
على ما هو المتيقن منها وقد يجاب عن الاول بان هذا الاشكال انما يتوجه في خصوص الاطلاقات
الواردة في صدر الاسلام واما في الصادرة في زمان الصادقين عليهما السلام فلا وفيه انه وان
اندفع الاول عنها لكن الثاني متطرق اليها ويمكن ان يقال ان ما علم من تلك الاطلاقات انه مبين
فلا كلام فيه وما علم انه مجمل كذلك واما المشكوك فيه فهل هو ملحق بالاول او بالثاني الظاهر هو الاول
لوجهين احدهما ان وظيفة الشارع هي التشريع وبيان الاحكام وهذا هو الغالب من احوال المتكلم فيلحق
بالغالب

بالغالب ثانيهما ان بناء العقلاء عليه لعدم رفعهم اليد عنها بمجرد احتمال الاجمال وكذلك بناء العقلاء
الا ترى ان المولى اذا امر عبده بطبخ السكنجبين مثلا ولم يطبخ بواسطة احتمال مدخلية اجزاء اخرى
او الشرط المشكوك وكون الاطلاق واردا مورد الاجمال لذمه العقلاء بخلاف ما لو تبين ونحوه
المولى عليه بانه لم يكن مطلوبه فانهم انما يذمون المولى حينئذ وليس ذلك الا لانهم لا يفهمون من
امثال هذه المطلقات سوى البيان ولا يحملونها على الاجمال والاهمال هذا على المذهب المشهور
من ان استفادة الاطلاق من المطلق انما هي من لفظه لكونه موضوعا عندهم للطبيعة الكلية السارية
في جميع الافراد فاذا ورد لفظ مطلق وشك في ارادة المعنى الحقيقي منه حكم بارادته لان ارادة
المعنى المجازي محتاجة الى القرينة المفقودة ظاهرا والاصل عدمها واما على مذهب سلطان العلماء
حيث قال بان المطلق لا يدل الا على الطبيعة المهملة واستفادة الكلية انما هي من الخارج لكونه
في مورد البيان فلا فيقتضي في صورة الشك على الاهمال لاصالة عدم طرو الاطلاق والسراية عليه
قوله ره فهو مبني اما على مسئلة الاحتياط اه اقول لو سلمنا ان تمسكهم بالاحتياط غير ابتنائهم
اجراء اصل العدم لا نم ان تمسكهم باستصحاب الشغل لا يابى عند بناء ان الشك الحاصل في مورده مسبب
عن الشك في اصل الموضوع لان بعد ما ارتفع هذا الشك باصالة العدم واحرز بها الموضوع له فلا وجه
للتمسك به ومن هنا ظهر انه لو كان بناؤهم على جواز اجرائه لم يكن يحصل لتأييدهم الدليل مراد اذ لا محصل
للتأييد بالمرتفع المزال فسقط الشق الثاني من شقي توجيهه اللهم الا ان يوجه ان كون اصل العدم مزيلا
لقاعدة الاشتغال لعله ليس مذهب الكل وان كان مقتضى التحقيق ذلك كيف والقول بعدمه هو
الالصق بمذهب من لا يكتفي بالعلم الشرعي بل يلاحظ العلم الوجداني وعلى هذا فلا يأبى تجويزهم اجرائه من
اجرائها لكن فيه ان القول بعدمه ليس مذهب الكل ايضا فيكون التمسك بها محتملا للكل من القول
بجواز اجرائه من غير ان يكون مزيلا والقول بعدم جوازه راسا وان كان مزيلا لو كان جاريا
فلا بد في تعيين الاول من الدليل ودعوى كشف التمسك عنه لا سيما عدمها دليل فتوقف ضعيف

لما نبهناك سابقا بان اصل العدم لا مسرح له في اثبات المهية فتعذر على قلب مرامه عليه بان الظاهر ان تمسكهم به
انما هو للتاييد حيث يكون لهم مستند يعتمد عليه كما يتمسكون بالخبر الضعيف والاعتبار ونحوهما من المؤيدات
التي ليست بحجة عندهم جزما حتى انهم يذكرون القياس في مقام التاييد والاستحسان لكن مع تصريحهم بحرمة الاحتجاج
بهما ويرشد الى ذلك انك ترى بعضا منهم ممن منع حجية الاستصحاب انه يتمسك بهذا الاصل فيما هو
داخل في العبادة مع انه واستصحاب حال العدم من واد واحد قوله ولا ينبغي التوحش مع الانفراد الى
بهذا الكلام متصل على تقوله مع انه لو كان المرافقة والموافقة مع الدليل لما ينبغي التوحش مع الانفراد اذ هو
المتبع فانه مع ما وقفنا عليه في كلام بعض المعاصرين من المعاصرين ايرادا عليه وان في كلامه اضطرابا
غاية الاضطراب فانه قال في صدر المسئلة لا اشكال ثم قال لا خلاف ثم قال لا ينبغي التوحش مع الانفراد ثم
قال فكيف وجل الاصحاب آه فنسب القول الى الكل اولا ثم الى الجل آخرا وتوسط بينهما بقوله ولا ينبغي التوحش
الدال على عدم الموافق له واعظم منه تخيله الاضطراب فيما بين نفي الاشكال والخلاف ونسبة القول الى
الجل لضعفه وهو قصور آخر لان نسبته الى الجل انما هي بعد التنزل والاغماض عن نسبته الى الكل كما ارشد اليه قوله
ان لم نقل كلهم قوله فكك في مهية العبادات اورد عليه اولا بانه على فرض تسليم حجية الظن في الموضوعات
لا يستلزم حجية جميع الظنون التي هي حجة في الاحكام حجيته فيها فان من يقول بحجية الظن القياسي في الاحكام
لا يقول بها في الموضوعات وكذا لا يستلزم حجية كل ما هو في الموضوعات حجة حجيته في الاحكام فان حجية
خبر الواحد في اللغات اجماعية مع كونها في الاحكام خلافية وبالجملة لا ملازمة بين الموضوعات والاحكام
حتى يستلزم حجية كل ظن هو حجة في الاخيرة حجيته في الاولى وعلى هذا فحجية اصالة العدم في الثانية لا يستلزم
حجيتها في الاولى وفيه انه لم يات بشيء فارق قاطع للملازمة بعد كونها بالاستلزام محكمة اذ غاية الامر
اتفاقهم على عدم حجية بعض الظنون المعتبرة في احدهما في الآخر فيكون الاتفاق عليه موجبا للافتراق
في مورده دون سائر المواضع وثانيا بان التمسك بالاصول العدمية لاثبات المهية انما يصح لو كانت
الاحكام الوضعية ومن جملتها الجزئية والشرطية من مجعولات الشرعية واما لو لم تكن من مجعولات الشارع

فلا ان

فلا لان مراد المتمسك بها عدم جعل الشارع جزئية السورة مثلا وهو يتم في الصورة الاولى دون غيرها ورد بان
منكر مجعولية الاحكام الوضعية لا ينكر وجودها اقصى الامر انه ينكر وجودها المتاصل لا الانتزاعي التبعي فمقول
كما ان الاصل يقتضي عدم الوجود المتاصل بالنسبة الى الاحكام التكليفية كذا يقتضي عدم الوجود التبعي بالنسبة
الى الوضعية نظير نفي الامتثال به مع كون وجوده تبعيا والحاصل انه ينفى بالاصل منشأ انتزاع الحكم
الوضعي مضافا الى انا نبدل اصالة عدم جزئية المشكوك مثلا باصالة عدم كونه واجبا لانه هو المراد من
التمسك باصالة عدم الجزئية فلا يرد الايراد بوجه فان قلت لا عبرة بالاصول العدمية في التوابع واللوازم
كما انه لا عبرة بها في خوف جانبك في الظلمة ولا تقدير كونه في الحجية قلنا ان قلنا بان حجية الاصول من باب التعبد
كانت حجة مطلقا لعموم ادلتها كقوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وان قلنا بانها من باب الظن كما عليه
الفاضل القمي من الاربعة كان المدار فيها على حصوله سواء كان في المتاصلات ام في التبعيات نعم الظن
بعدم حصوله من نفسها فلا يبقى الا حصوله من غيرها ولا ربط له بحجيتها ودعوى انه انما يحصل من انضمام كليهما
لعلها شطط لان الاجنبي عن الافادة اجنبي عن الاعانة فيها قوله ولا يوجب امتزاج امور آه في لاثبات
الفارق بين اجزاء المهية والتكاليف المستقلة بانه اذا شك في جزئية شيء للمهية او شرطها بشيء وثبت
وجوب الاتيان بها فاتى بها ولم يات به لم يحصل القطع بالبرائة عن الاشتغال بالجزء المقطوع لقوة الارتباط
الاجزاء بالاجزاء او احتمال ارتباطها بخلاف التكاليف المستقلة فان كل ما يؤتى به منها يحصل القطع
بالبرائة عن التكليف به وبتقرير آخر ان الفرق واضح بين المهيات والاحكام لان اجزاء المهية
تدريجية الحصول والثبوت فلا يمكن اثباتها مرة واحدة بخلاف الحكم الشرعي فانه امر واحد لا تشكيك
فيه فيمكن حصوله وثبوته دفعة واحدة فاحتمال الدليل الدال على ثبوت جزء من الاجزاء المشكوك فيه في
المهيات اكثر من احتماله في الحكم الشرعي ومحصل الجواب ان هذا الفرق لا يثبت المدعى ولا يقطع به الدعوى
لانا ننقل الكلام الى كل جزء جزء ونقابله بنفس الاحكام بلا فرق وتفاوت قوله وشككنا في ان الاتيان
قيل ان الكلام والخلاف في اجزاء ذلك الاصل انما هو في نفس المهية لا في الحكم الشرعي ولا ريب ان الشك

في وجوب الاستعاذة وعدمه مثلا هو الشك في نفس الحكم وهو مما لا خلاف في جريان اصل العدم فيه
فاجيب بان المراد بالاحكام التي لا خلاف في اجرائه فيها هو ما يقابل الماهيات والشك في وجوب السورة
او الاستعاذة من باب الشك في الماهية اذ الشك فيهما يرجع الى الشك فيها فاجراؤه فيهما ليس الا لتعيينها
والحاصل ان المراد بالاحكام هو الاحكام الاصلية لا التبعية ولا ريب ان وجوب مثل الاستعاذة ومثل
وجوبها بالنسبة الى الماهية ليس الا تبعيا قوله فيحصل الظن من مجموع الامرين انه اي الادلة الدالة على
معرفة تلك الماهية في الجملة كالاخبار والاجماعات المنقولة وما وصل الى الخلف عن السلف واصالة العدم
والظاهر انه جواب عما يرد عليه وهو ان التمسك بالاصل المذكور انما يصح اذا قلنا باعتباره مطلقا حتى فيما كان
مثبتا للحكم الشرعي وليس بجائز وتحصيل الجواب ان اصل العدم وحده لا يثبت به ماهية العبادة بل تثبتها
مع ضميمة سائر الادلة يعني انا نثبت بسائر الادلة ان ماهية الصلوة مثلا هي المشتملة على اجزاء معلومة معينة
ثم نشك في ان الجزء الفلاني هل له دخل فيها ام لا فننفيه بالاصل ونحكم بما اثبتناه بسائر الادلة و
سيذكر الايراد والجواب فيما ياتي وقد ذكرنا ان اصالة العدم اجنبية عن افادة الظن ولو ضعيفا
فجعلها داخلة فيها العلة مكابرة وانظر بعض الكلام فيما بعد قوله الا بهذا القدر توضيحه ان القدر المتيقن
من التكليف هو الاتيان بالقدر المظنون اذ لا اجماع على التكليف بما زاد عليه ولا دليل على التكليف
بالواقع فلم يثبت انقطاع البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم
بانقطاعها بما شك فيه لا يمكن التمسك بالاصل واعترض عليه بان جعل التكليف متعلقا بالماهيات الظنية
دون الواقعية واضح السقوط عند من لا يقول بالتصويب وفيه ان المراد من انكار التكليف بالواقع
انكار عدم كون الطرق الظنية الى التكليف الواقعي معتبرة بان يكون التكليف بما قطع بكونه واقعيا
لا بما ظن بواقعيته وكذا عللوا الانكار بلزوم التكليف بما لا يطاق وهذا هو عين القول بالتخطئة
قوله مع ان لنا ان نقول انه لما اجاب عن الفرق بين الماهيات والاحكام بكون اجزاء الماهية ارتباطية
تدريجي الحصول بخلاف الحكم الشرعي ففيها من احتمال وجود الدليل الدال على جزئية المشكوك ما ليس فيه

قال

قال مع ان في الاخبار ما يدل على تعيين الماهية من حيث المجموع فح يتضح عدم الفرق بينهما في اجراء الاصل
لانها ح من واد واحد اذ يكون خلاف المجموع الثابت بالرواية بمثابة حكم شرعي مستقل والزائد المشكوك فيه بمنزلة
حكم شرعي آخر ما اشك قوله فان العبادات هي هذه محصل هذا الكلام ما ذكرناه في الايراد على ثمرة الاجمال والبيان
من انه لا وجه للقول بالاجمال على القول بالصحيح بعد ملاحظة مثل صحيحة حماد فيكم بكون الصلوة هي الاجزاء
المعهودة فاذا شك في اعتبار جزء فيها من غيرها لا تطمئن النفس بما دفعناه بالاصل وقد ذكرنا ان الاخبار التي
بانفسها مجملة ولا يكاد يبين منها انها هي ثم قد انصف ... في عدم جعل تلك الاخبار مغنية
عن التمسك بالاصل وبالجملة الانصاف ان اصالة العدم لا تجري هنا في اثبات الماهية مع وجود الدليل
في الجملة وتعارض الادلة ثم لبعض الاجلة كلام في المقام غير بعيد عن طريق الشهادة بالنسبة الى
خصوص ما قد يشك فيه من الاجزاء والشرائط مما لم يرد به نص ولا رواية ولا تعرض الاصحاب له ذكر
خلاف فيه في كتاب او رسالة فذهب الى عدم اعتباره وعدم وجوب الاحتياط فيه لو قلنا بوجوبه في
غيره لحصول العلم العادي اذن بعدم اعتباره اذ من المعلوم انه لو كان ذلك شطرا او شرطا لتعرضوا له
واشاروا اليه ولا اقل من ورود رواية تدل عليه فاذا لم نعثر له في الاخبار وكلمات الاخيار على عين
ولا اثر حكمنا بعدمه قوله فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ضرورة انه لا توجد عبادة ثبت تمام اجزائها
بالاجماع قوله مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا اي الاجماع المدعى لا يمكن وقوعه وحصوله في الغالب
كما لو دار الامر في شيء من الاجزاء بين الوجوب والحرمة فانه لا يمكن العمل بما تحته كالبسملة في الصلوة الاخفاتية
اذ لا يمكن للمصلي الجمع بين الجهر وعدمه حتى يكون هناك اجماع على تعيين الماهية او اندراجها وكما لو تذكر
اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين فان فيه قولين قول ببطلان الصلوة وقول بلزوم حذفهما وتدارك
فكيف الاجماع ح وعلى اي شيء وقع وكيف يمكن للمصلي الاتيان بما انعقد عليه الاجماع واندرج فيه الماهية
قوله فلا يكفي في كون الماهية اجماعية وهذا كما تمسك مدعي نجاسة المجسمة بالاجماع مع ان المسئلة
خلافية وذلك لان نظره الى ان الجسم حادث والحادث مسبوق بالعدم وهو ينافي الازلية والقائل

بعدم الدلالة كاف فالكافر نجس اجماعا والقائل بعدم النجاسة لو تنبه بغفلته وسلم ان دليله كان بالملازمة
ان الحق مع القائل بالنجاسة ونظير هذا الاجماع في كون دعواه ناشئة من ملاحظة قاعدة مفروغ اجماعات
عديدة ادعوها في مقامات متعددة وهو مما يوجب عدم الركون الى الاجماعات المنقولة وان كانت من غير
الخارجة عن اصالة حرمة العمل بالمظنة منها دعوى المرتضى رح ان من مذهبنا جواز ازالة النجاسة بغير الماء
من المايعات ووجهها المحقق قدس سره بانه ذكر في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا لان من اصلنا
العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المايعات ومنها ما عن الشيخ
في الخلاف فيما اذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل انه يسقط القود وتكون الدية
من بيت المال قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطات القضاة ففي بيت مال المسلمين
ومنها ما عنده ايضا فيما اذا تعددت الشهود فيمن اعتقه المريض وعين كل غير ما عينه الآخر ولم يف الثلث
بالجميع انه يخرج السابق بالقرعة قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم فانهم اجمعوا على ان كل امر مجهول فيه القرعة
ومنها ما ادعاه الحلي من الاجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج ورده المحقق بان
احدا من علماء الاسلام لم يذهب الى ذلك فان الظاهر ان الحلي انما اعتمد في استكشاف اقوال العلماء على
تدوينهم الروايات الدالة باطلاقها على وجوب نفقة الزوجة على الزوج متخيلا ان الحكم معلق على الزوجة
من حيث هي زوجة ولم يتفطن على كون الحكم من حيث العيلولة او وجوب الانفاق قوله انما يتم
بالنسبة الى المخالف الخاصة آه يعني انه انما يتم في بعض الموارد لا في جميعها كما فيما اذا كان احد الخبرين
الذين دل احدهما على وجوب السورة مثلا والآخر على عدم وجوبها صحيحا والآخر ضعيفا فحينئذ يتم للقائل
بالوجوب دعوى الاجماع عليه واما لو كان كل منهما صحيحا فلا يتم ذلك ولا يتاتي هذا منه كيف والاظهر
ح هو التوقف قوله من جهة الخصم لا المخالف اذ لعل المخالف عثر على دليل لم يعثر عليه الخصم فكيف تكون
المهية على وفق اجتهاد الخصم وكيف تتم دعوى الاجماع المفروض قوله مع ان هذا الاحتمال آه اي احتمال
التسليم بعد التنبه على الخطاء يعني ان المخالف انما يحتمل تسليم الخصم وادعائه لو تنبه على بطلان دليله

فيتلقى من المخالف انه دعوى الاجماع على مذهبه وبعبارة اخرى كما يمكن ان يقول احد المخالفين انا
اذا سلمنا بطلان دليلنا كان الحق مع الخصم يمكن ان يقول الآخر ايضا مثل ذلك فح يصير الاجماع الذي
قضيته القطع تابعا للاجتهاد والمجتهد الذي مقتضاه الظن وهو كما ترى قوله ويزيد شناعة ذلك
لو تعدد الاقوال آه وذلك لانه لو فرض الاجماع المفروض بالنسبة الى تسليم احدهم لم يلزم من تسليمه
بطلان قوله ثبوت المهية وتعينها لمكان القول الثالث فرابعا ولو فرض بالنسبة الى كل المخالفين
كان هناك اجماعات متعددة في مسئلة واحدة قوله ومآل هذا القول اي القول
بان الاجماع يحصل بالتكرير قوله او الترجيح بلا مرجح يعني لما كانت الصلوة مثلا مشتملة على عدة اجزاء
وشرائط كثر الاختلاف في اكثرها فان اعتبرنا تكررها والاتيان بجميع المحتملات حتى يحصل الاجماع لزم
العسر الشديد والحرج الاكيد سيما اذا اعتبر ذلك في غيرها ايضا وان لم نعتبر التكرر واتينا بالبعض
وتركنا الباقي مع كون المنظور حصول الاجماع على الاتيان بها لزم الترجيح من غير مرجح وكان عليه ان
يقول مع عدم كون المنظور حاصلا ح قوله حتى في نفس الحكم الشرعي عنه ص الله عليه ان المراد بالحكم
الشرعي هنا هو ما احدثه الشارع ليشمل المهيات الشرعية ايضا وحاصل الايراد انه لما ذكر ان التكليف
لم يثبت الا بهذا القدر المعلوم فيحصل اصل العدم الذي ينفي به المشكوك على استصحاب العدم
السابق فيتجه عليه ان التمسك بهذا الاصل ح انما يصح لو قلنا باعتباره مطلقا حتى فيما كان مثبتا للحكم
الشرعي وليس معتبرا فيه وهو في المقام من هذا القبيل لان قضية ذلك الاصل ان المهية هي هذه
قوله حجية الاستصحاب مطلقا يعني حتى فيما كان مثبتا للحكم الشرعي وكذلك يبتني على اختيار كون حجية
هذا الاصل من باب المظنة وعلى هذا فلا يبالي بكونه مثبتا وان كان لعدم حجيته على هذا وجه واما
لو كانت حجيته من باب التعبد فلا يكون المثبت منه حجة لان التعبد ربما يحكم بافتراق المتلازمات واجتماع
المختلفات وكنا رسالة في هذا الاصل من طلب تحقيقه فليطلبها قوله واصل العدم منفرج الايثبت به
المهية آه لعل عدم اكتفائه بالجواب الاول هنا وفيما مضى مع انه هو المناسب لمذهبه في حجية الاصول المثبتة

اما لترده فى حصول الظن من هذا الكلام فى المقام واما للتنبيه على المذهب الكذا ليعلم لكن فى الاخيرا انه على ذلك المذهب
ساقط عن الاعتبار بالمرة فلا وجه لجعله منسلكا فى سلك ساير الادلة ثم لا يخفى عليك ان حكاية رفعه
لا تدفع المحذور لان غاية ما يحصل من ساير الادلة ان الاجزاء المدلول عليها بها معتبرة فى المهية جزءا واما ان
المهية هى هذه لا غير بحيث ان لا يكون جزء آخر معتبرا فيها فلا يحصل منها بل لا بد فى اثباته من دليل آخر وهو الاصل
المذكور الذى هو نفى جزئية المهية وعلى هو لا ان الاصول المثبتة نعم لو استقصيت الادلة ولم يوجد فيها
للجزء الآخر عين ولا اثر ولم يكن مما تعرض الاصحاب لا لخلاف فيه فى كتاب او رسالة لما كان بنا حاجة
الى التمسك بهذا الاصل لكفاية حصول العلم العادى حينئذ على عدمه وقد ذكرنا ذلك سابقا وقلنا انه غير بعيد
عن العقالية **قوله** مع انه مقلوب على المعترض اه توضيح القلب انه كيف يجوز التمسك فى استحباب السل
الجمعة بعد تعارض ادلة الطرفين باصالة عدم دليل آخر يدل على الوجوب مع ان الاستحباب انما يثبت
ويستفاد من استصحاب العدم وليس ثابتا سابقا فان الذى يستفاد من نفس ادلة الطرفين انما
هو مطلق الرجحان وليس مطلق الرجحان بمعنى الاستحباب حتى يقال انه كان ثابتا بملاحظة تلك الادلة ثم
قرر واستصحب باصالة عدم الوجوب بل هو اعم منه ومن الوجوب والعام لا يدل على الخاص لان مطلق
الرجحان كما يحتمل ان يتفصل بفصل عدم المنع من الترك كذا يحتمل ان يتفصل بالمنع من الترك والمنع منه
فى مرتبة الحدوث فوق تقييده بالاول يثبت الاستحباب **قوله** ترجيح بلا مرجح فيتعارض الاحتمالان و
يتساقطان فيبقى اصالة عدم وجوب شيء آخر سليمة عن المعارض **قوله** ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة
حاصل هذه الطريقة انه لا شبهة فى ان المراد من هذه الالفاظ كالصلوة ونحوها هو المعنى الشرعى اما بطريق
الحقيقة او المجاز الشرعى ومن المعلوم ان عرف المتشرعة ميزان لاصطلاح الشارع فكل ما يتبادر منها عندهم فهو
مطلوبه لعدم القول بالفرق بين الاصطلاحين فى المعانى الشرعية **قوله** لكن يشكل ذلك اه من تتمة
كلام من تمسك بالطريقة المذكورة **قوله** الجامعة لشرائط الصحة مطلقا اى سواء كان الاشكال والنزاع
فى الاجزاء ام فى الشرائط فهو من متعلقات الاشكال وقيل سواء كانت الشرائط اجزاء او شروطها

او الاجزاء

اذ الاجزاء لغة من شرائط الصحة وليس شيء كما يظهر من ملاحظة ما بعده وبالجملة ذكر هذا التعميم تفسير القولة شرائط
الصحة لكن الظاهر ان المراد منها هو خصوص الشرائط لا الاجزاء لغة لان الاعم فى توصيف القول بالصحيح توضيحه
باجتماع الشرائط لمكان القول بالصحيحية بالنسبة الى الاجزاء دون الشرائط واعتبار اجتماعها لا يفارق
اعتبار اجتماع الاجزاء ولانه لم يوجد قائل بالحق بالنسبة الى الشرائط دون الاجزاء ولان المتمسك
بهذه الطريقة على ما قيل هو المحقق الفريد البهبهانى طيب الله رمسه وقد ذكرنا فى اوايل البحث انه جعل
الاجزاء محض وغير عنها على كل من المذهبين وقرر النزاع فى الشرائط خاصة فيكون لفظ الصحيح الواقع فى كلام
قبال الاعم ناظرا الى الصحيح بالنسبة الى خصوص الشرائط فافهم وكيفما كان فوجه الاشكال على القول
بالصحيح واضح اذ من المعروف عند القائل به من تعيين تمام المهية وتشخيص مصداقها الحقيقى وتمييز
المطلوب الواقعى فان غاية ما يحصل منه تعين المفهوم فى الجملة فلا بد فى تحصيل التفصيل من دليل
يدل عليه وهذا هو المراد من الوجه الذى سيذكره فى وجه بالنسبة الى الاجزاء على القول بالاعم **قوله**
فكان غاية ما يتبادر اه يعنى بملاحظة الاجزاء **قوله** هو ذات الركوع والسجود اى لا ذات التكبير و
القيام مثلا حتى تدخل صلوة الميت **قوله** ولا يثبت بها مهية الصلوة اه اى لا يثبت بالركوع و
السجود تمام مهيتها كيف والصلوة التى هى صورتها وقوع فعل كثير فيها يمكن سلب الاسم عنها وان كانت
مشتملة عليها **قوله** اما اولا اه توضيح مراده من هذا الوجه والوجه الثانى ان لنا مقامات اولها
تعيين المعنى الذى احدثه الشارع فى مقابل المعنى اللغوى وبعبارة اخرى تعيين المراد من الصلوة مثلا
انه هل هو الدعاء او الافعال المعهودة وثانيها تعيين المهية المحدثة وتمييزها عن غيرها من المحدثات الشرعية
وثالثها تعيين فردية بعض ما يحتمل ان يكون من افراد الموضوع له او عدم فرديته اما المقام الاول
فيه تصور المهية فى الجملة وبوجه ما بحيث تكون ممتازة عن المعنى اللغوى ولا يلزم فيه تصورها بكنهها
وجميع اجزائها وشرائطها والكفيل لهذا التصور هو الرجوع الى عرف الشارع والمتشرعة واما المقام الثانى فلا
يلزم فيه لغة تعيين الاجزاء والشرائط بل اللازم فيه انما هو الرجوع الى عرف المتشرعة لتمييز الصنف الذى

استعمال الماهية فيه حقيقة عن الصنف الذي ليس استعمالها فيه حقيقيا مثلا ان يوجد ان المعنى الذي نقل الشارع لفظ الصلوة
اليه بل هو ذات الركوع والسجود حتى تخرج عنه صلوة الميت او المشي وطرا بالقبلة والقيام حتى تدخل فيه
فلا بد من الرجوع الى العرف لتعيين المعنى المنقول اليه وهذان المقامان خارجان عن محل الكلام اذ ليس المقصود فيهما
من الرجوع الى عرف المتشرعة تعيين اجزاء الماهية وشرائطها بتمامها كما نحن بصدده بخلاف المقام الثالث فانه
مورد كلامنا اذ لو فرغنا عن الاولين وتصورنا الماهية بوجه ما وميزناها عن المعنى اللغوي وعرفنا ان ما
من صنف المعنى الشرعي هو المراد فقد يعرض علينا الاشكال ويتطرق الينا التشكيك في الاجزاء والشرائط
مثلا انا نعلم ان معنى الصلوة هو ذات الركوع والسجود ولكن نشك في ان ذاتهما الواقع فيها فعل كثير بحيث
يمحو صورتها هل هي فرد حقيقي لها ام لا نظيرا انا نعلم ان الجسم الرطب السيال بالطبع هو معنى الماء ولكن نشك
في ان السيل الغليظ والجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل هما فردان من هذا الماء ام لا واذ قد عرفت ذلك
علمت ان تفصيل المص للطريقة المذكورة بقوله اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فواضح واما على القول
بعدمه فلانه اقرب المجازات وان ذكر تبادر ذات الركوع والسجود من الصلوة اجنبيان عن المقام الثالث
الذي نحن فيه اما الاول فلانه انما يناسب المقام الاول واما الثاني فلانه يناسب المقام الثاني وكلاهما خارجان
عن محل الكلام اقول انك لو تاملت فيما ذكرناه في بيان حاصل هذه الطريقة تحقق لك عدم ورود
هذا الايراد ونقول هنا شرحا وتفصيلا ان مراده الظ من كلامه بعد التامل فيه ان عرف المتشرعة لما كان
ميزانا للعرف الشرعي كما ان عرف كل لغة ميزان لها فاردنا اثبات الماهية الشرعية بالرجوع الى عرفهم ورجعنا
اليه ورأينا ان المتبادر عندهم هو هذا فحكمنا بان هذا هو مراد الشارع ومخترعه اذ الماهيات المتشرعة في اصطلاحهم
لما تعلق بالشريعة تابعون لموضوع الشرعية كما هو مقتضى المتشرع بشرعيته فكل ما تداولوه في شرعهم
انما هو ماخوذ من الشارع فاذا شككنا في مراده جعلنا ما عندهم مبينا لما عنده من غير فرق في ذلك بين
ان يكون ثبوته عنده بطريق الحقيقة او على سبيل المجاز اما على الاول فلمكان القضية وجوب حمل كل لفظ وقع
في كلام المتكلم على حقيقة اصطلاحه ونستكشف من عرف المتشرعة ان ما عندهم هو تلك الحقيقة التي كانت

في اصطلاحه واما على الثاني فلكشف عرفهم عن كون ما قلناه اقرب المجازات عنده وعلى هذا البيان
لا غبار على التفصيل المذكور في كلامه واما ذكره تبادر ذات الركوع والسجود فانما هو للاشعار بانا وان
جعلنا عرف المتشرعة ميزانا لعرف الشارع الا ان عرفهم المتداول بينهم في حق الاجزاء قاصر عن تعيين عرفه
في حقها وتشخيص مراده منها لان المتبادر من الصلوة عندهم باعتبار اجزائها هو ذات الركوع والسجود ولكن
نعلم ان لها اجزاء اخر غيرهما وعلى هذا فيسقط عرفهم عن الميزانية في حقها ويبقى ميزانا في حق الشرائط وحكمها
لان سقوطه عن الاعتبار في موضع لا يقتضي سقوطه عنه في سائر المواضع وبالجملة مراده ان عرف المتشرعة
لا يفي بتشخيص الماهية الاجزائية فلا يرد ان ذكر هذا التبادر لا يناسب المقام نعم لو كان لعرفهم حظ
في تشخيص الماهية باعتبار الاجزاء كان عدم المناسبة حقا اذ كان اللازم عليه حق ان يفرض التبادر
بالنسبة الى الوجه المشكوك من الاجزاء لا بالنسبة الى الركوع والسجود الذين لا شك في جزئيتهما هذا
ما سنح لي في توجيه كلامه وتبيين مراده ولعل المقصود منه والله العالم نعم اصل هذه الطريقة فاسد
لاستلزامه خروج العبادة عن التوقيفية والاستغناء بعرف المتشرعة عن الرجوع الى الادلة وقد
ذكرنا تفصيل ذلك في الدليل التاسع من ادلة القول بالصحيح فراجع ورده واما ثالثا فنقول انه
لا بعد البناء على هذه الطريقة ومع الرجوع الى عرف المتشرعة في اثبات الماهية لا يتفاوت الحال في ذلك بين
بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة او الاعم بل اللازم على كل منهما الحكم بان ما عند الشارع كما عندهم لعدم
الفرق بين الاصطلاحين الا من جهة الحقيقية والمجازية حيث ان حقيقة ما عندهم متفق عليها
وحقيقته عنده مختلف فيها وهذا مما لا يضر في الحكم بان كل ما يتبادر في عرفهم فهو مطلوب الشارع غاية ما في الباب
ان في عرفهم اختلافا وهو لا يوجب عدم الاعتداد به لان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة والتسمية
عرفا وان اضر بها عقلا كما بيناه سابقا في مثال الانسان المقطوع الاذن والاصبع فكل ما ثبت فساده
وخطأ العرف فيه كان خارجا ويبقى المشكوك تحت الحقيقة العرفية لان ظهور خطئه في مورد وتبين
عدم انتظامه في واقعة لا يوجب سقوطه عن الاعتبار بالمرة الا ترى ان بناءهم في المعاملات على الرجوع

لا العرف مع كونه غير منضبط في بعضها كما في الغسل وعلى هذا فقوله ويشكل ذلك على القول بكون الالفاظ اسامي
للصحيح جامعة لشرائط الصحة لا وجه له وكذا قوله بالفرق بين الاجزاء والشرائط على القول الآخر وبالجملة
الرجوع الى عرف المتشرعة بناء متين من غير ان يكون بملاحظة المذهبين والاجزاء والشرائط وفرق بين
فلو كان المتبادر من الصلوة عندهم الصلوة المتلبسة بافعال معينة واوصاف وحالات متعينة وحصل
الشك في ان المهية هل تتم بهذا المجموع ام يجب فيه شيء آخر لعله امكن اجراء اصل العدم فيه كما يجري عند
الشك في اشتراط العصر في غسل الثياب ونحوه اقول لا محصول لهذا المحصل اما اولا فلان رفع
الفرقة عن بين المذهبين في الرجوع الى العرف عجيب كيف واين هذا من مذهب القائل بالصحيح وكذا
ايراده على تمسكه بالتبادر بانه لا يلائم مذهبه بل هو في الحقيقة رفع لثمرة التمسك بالاطلاق
وقد تلقاها الفحول بالقبول الا من غفل عن حقيقة هذا القول واما ثانيا فلانا لو اغمضنا عن عدم جواز
اخذ الاوضاع الشرعية التوقيفية من الرجوع الى العرف ولو كان عرف المتشرعة واغمضنا عن
تسامحاته واضطراباته الفاحشة في ذلك فهو مسلم لا دعه فلا اقر بسقوطه عن الاعتبار في موضع على
الانتظام وقد عرفت ان مراد صاحب الكلام انه غير منتظم في تعيين المهية بحسب الاجزاء فالى اي جهة
من هذا المراد يتوجه الايراد بان سقوطه في بعض الموارد عن الاعتداد والاعتماد لا يوجب الاطراح
واما ثالثا فلان قوله ان الاختلاف اليسير غير مضر عرفا وان كان مضرا عقلا فيه اولا ان الاول
ان التفرقة بين العقل والعرف في ذلك غير مستقيمة اذ لو كان مضرا عقلا فلا بد ان يكون مضرا
عرفا الا ان يكون عدم المضرية عرفا من جهة عدم مراجعة العقل واشتباهه فلو تنبه لكان مضرا
في العرف ايضا وكفى ذلك في عدم جواز الاعتماد عليه الثاني ان كون الاختلاف والاضطراب العرفي
في التسمية الشرعية مضرا عقلا ليس الا من جهة عدم تجويز العقل اخذ المسميات الشرعية وتعيين مهياتها
من وجه هذه الاضطرابات لانها الافتراق التاريخ واوضاع الشرع فيما يتعلق بالشريعة غير مبنية
عليه فعدم الالتفات الى القدح العقلي والتشبث بعدم القدح العرفي مما لا يحكم به العاقل ثم واما ثالثا

فلان

فلان ما ذكره من ان ما يشك فيه بعد الرجوع الى عرف المتشرعة يدفع بالاصل خروج عن محل الكلام اذ الكلام
انما هو في تشخيص المهية بالاطلاق والعرف لا باصل العدم ثم الا ان يوجه ان الرجوع الى عرفهم لا يستلزم ان
لا يشك في جزئية شيء آخر او شرطيته فلا بد بالاخرة من الاستعانة به وفيه ان مرجع الطريقين في واحد
في الوجه في التثنية وليتدبر او يوجه ان مراده من هذا الاصل اصالة عدم التقييد وفيه انه لا يجري لها
عند الصحيحي كيف وجريانها عنده يوجب ارتفاع ثمرة التمسك بالاطلاق من البين وقد عرفت حاله قوله
قد عرفت انه لا وجه له ثم لا وجه لعدم اعتبار الشرائط في القول بالصحيح واما اعتبار الاجزاء فيه فلا وجه
قوله لما نبهناك عليه هناك بقوله ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا فلا مانع من دفع الجزء المشكوك
بالاصل بعد احراز ما تعده المتشرعة جزء والاختلاف اليسير في عرفهم غير مضر وقيل نبه عليه بقوله وشككنا
في كون التشهد والسلام لعله جزءا لها ام لا اه فان ذلك شبيه على عدم الفرق بين الشرط والجزء وهو
ينبئ عن قصور قائله عن التنبه بالشبهات الدقيقة ثم في هذا القول لعله شبيه عليه لكن لو كان
شبيه به خاصة كان ذلك شبيها على عدم الفرق بينهما من غير المشبه على وجه واما
مع انه يقول قد عرفت عدم الوجه قوله واشرنا اليه في المقدمة حيث قال فيها رجحا لهذا القول بان
انتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ويرشد ذلك الى جواز عدم اعتبار الجزء المشكوك بعد
ثبوت الصدق العرفي بل وعنه كما يجوز ذلك في الشرط المشكوك قوله مع ان تحديد الشرط والجزء
في غاية الاشكال اذ رب شرط يصح به الجزء بل ان كل ما هو شرط في المهية يمكن ان يكون شرطا على الجزئية فيها
كما نبه عليه بقوله فان قولنا الطمأنينة اه وعلى هذا فلا يترتب على الفرق ثمرة الا في معلوم الشرطية
او الجزئية من حيث القول بالصحيح في الاخير وبالاعم في الاول دون المجهول حاله اذ لو لم يكن ذلك معتبرا عند المتشرعة
لم يحكم بحجره الحكم بعدم الاعتبار عند الشك نعم اذا علم جزء بل لا يجوز ذلك فيما هو شرط في نظرنا وهم لا
يعتبرونه منه فتبين ان استشكال التحديد مستدرك وان تحديدهما بجزء وهو الشرط ودخول الجزء كما نقله
غير مفيد ثم انه يفيد في تصور جهتيهما واما في تشخيص المصاديق فلا وتوضيح الاول ان الجزء والشرط

جهة اشتراك وجهة افتراق اما الاولى فبانه يلزم من عدمها عدم الكل والمشروط ولا يلزم من وجودها
وجودهما واما الثانية فبان الجزء عبارة عن الامر الداخل الذي يلزم من عدمه عدم الكل ولا يلزم من
وجوده وجوده والشرط عبارة عن الامر الخارج الذي يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من
وجوده وجود المشروط وبعبارة اخرى ان المدار في تمييز المفهومين على استفادة اعتبار ذات الشيء في
شيء فيكون جزءا او تقييده فيكون شرطا ويرجع اليه ويشبه كما قيل في عدم الجدوى ان الشرط كل ما يتوقف عليه تاثير
العمل مثل الطهارة التي استفيد من قوله لا صلوة الا بطهور فتوقف تاثير الصلوة عليها والجزء انما هو مؤثر
في الفعل كيف وهو غير مطرد ولا منعكس كما لا يخفى واما الثاني فلا اشكال في اشكاله في موارد لتشابه الادلة
وعدم وضوح المراد منها كما في دليل الفاتحة ودليل الوضوء الا انه لا اشكال في خروج افعال الاذن من
الصلوة واما الحالة الحاصلة منها فهي معتبرة فيها على وجه الشرطية اذ لا معنى لجزئية الامر المعنوي
ومن تلك الموارد النية حيث انهم اختلفوا في كونها جزءا او شرطا لامكان استفادة كل منهما من قوله
لا عمل الا بنية والحق انها شرط على تقدير كونها الاخطار واما على ما هو التحقيق من انها الداعي فلا
يعقل كونها شرطا للعمل المنوي او جزءا منه فان غاية الشيء غير معتبرة فيه بوجه كما لا يخفى ومنها الطمانينة
الا ان الظاهر كونها جزءا لا شرطا لانها لو كانت شرطا فاما ان تكون شرطا للاجزاء السابقة او اللاحقة
ولا سبيل اليهما اما الاول فلانعدام السابق بالدخول في اللاحق اللهم الا ان يكون الشرط تعقب
الاجزاء السابقة بها وهو خلاف الظاهر من اعتبار الطمانينة بنفسها واما الثاني فلعدم تحققها قبل الكل
وحديث التعقب كما عرفته وقد يتصدى لتمييز الجزئية عن الشرطية بالاصول اللفظية والعملية
اما بالاولى فلانا نرى ان السيد اذا امر عبده بطبخ السكنجبين مثلا ثم اعلمه بانه لابد ان يكون فيه الخل
والعسل وان يكون بالقدر الفلاني وفي الاناء الفلاني وممزوجا بالخشب الفلاني يفهم العبد ان الجزء
اي من الامور المذكورة والشرط اي منها ومن هذا القبيل التكاليف المركبة الصادرة من الشرع وفيه
ان دعوى تميز كل من الجزء والشرط عن الآخر بواسطة الخطابات اللفظية الشرعية مثل قوله لا صلوة

الا بفاتحة

الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ونحوهما من الكلام والمثال المذكور غير تام لان العبد اما ان يكون عالما
بماهية السكنجبين قبل توجه الامر اليه اولا ولا ريب على الاول في ان فهمه جزئية بعضها وفضلة المولى وشرطية
البعض الآخر انما هو من الخارج لا من خطابه واما على الثاني ففهمه كل منهما عن الآخر عند مجرد ذلك الخطاب
غير معلوم ولو سلم فانما هو في الامر امكانه ونحن لا ننكر الا ان الكلام في عدم تخلف هذا الامكان عن الوقوع
بحيث ان يحصل التمييز في كل الاخطار وهو غير حاصل كيف وقد سمعت اختلافهم في النية نعم التمسك بالاطلاق
والدليل اللفظي جيد فيما اذا لزم من القول بكون الشيء شرطا او جزءا ما لا يلزم من القول بالآخر ولا يتمشى ذلك
في افعال العبادة كالطمانينة لان كلا من كونها شرطا او جزءا يوجب تقييد الامر بالركوع بها واما بالثانية
المعتبرة في المقام باستصحاب العدم والبرائة فلانا لو قلنا بجزئية المشكوك وجب فيه ما يجب في الكل
كقصد القربة وايقاعه في مكان مباح وهذا يورث ازدياد المشقة وزيادة الكلفة وقضية الاصل
عدم الجزئية ان قلت الشك هناك شك في الحادث فكما ان الاصل يقتضي عدم الجزئية فكذا يقتضي عدم
الشرطية فيجب بتساقطهما قلنا قد ثبت في محله انه اذا تعارض الاصلان في الشك في الحادث وكان
احدهما مما يترتب عليه ثمرة شرعية دون الآخر يؤخذ به ويطرح الآخر ولما ترتب في المقام على اصالة عدم
الجزئية ثمرة وهي انه لا يجب في المشكوك قصد القربة ونحوه اخذنا بها لا يقال ان في اصالة عدم الشرطية ايضا
ثمرة اذ لو رفعت الشرطية ثبتت الجزئية فيجب قصد القربة لانا نقول هذا الاصل مثبت وهو غير معتبر وفيه
انه لا يخفى من يجوز اذ لا فرق بين الجزء والشرط من جهة لزوم قصد القربة والايقاع في مكان غير
مغصوب الا ترى ان الوضوء شرط للصلوة ومع ذلك لابد فيه من قصد القربة نعم يجوز التمسك بالدليل
لفظيا كان او عمليا فيما اذا شككنا في ان الطمانينة مثلا هل هي جزء عبادي حتى يلزم فيها قصد القربة
او شرط معاملي حتى لا يلزم وهما وان لم يثبتا نفس الجزئية او الشرطية الا ان الاصل اللفظي يقتضي ان
الطمانينة ليست مقيدة بقصد القربة ويدل العملي على عدم اعتباره فيها كما قيل ولا يخلو عن تامل فتدبر
واذ قد عرفت عدم الثمرة المطروحة بين الجزء والشرط من جهة قصد القربة تبين لك فساد الثمرة

التي ذكرت لهما وهي ان الشروط كلها امور توصلية لا يجب قصد التقرب فيها والريا لا يفسدها بخلاف الاجزاء
فان تعبدية الكل كافية في كونها تعبدية فلو دخلها الريا تفسد وفيه نظر من وجه آخر ايضا كما لا يخفى
وذكرت ثمرة اخرى وهي ان الاجزاء يجب تحصيلها بخلاف الشروط فانه يكفي حصولها ولعل الوجه فيها
هو الثمرة الاولى وذكرت ثمرة ثالثة وهي جريان حكم الشك بعد تجاوز المحل في الاجزاء دون الشرايط
اذ للاول محل مقرر وللمحل الثانية لا اعتبارها في جميع الاجزاء وفيها ان الشرط ايضا يمكن فرض محل له
فيما اذا كان حاصلا بواسطة الافعال الخارجية عن نفس الشرط كالوضوء فان محله قبل الصلوة
تنبيهان متراقبان يناسبان المقام الاول انه اذا كانت العبادة مشتملة على اجزاء مسنونة
فهي على قسمين احدهما ان تكون اجزاء للافضل فرد العبادة بحيث تكون العبادة الجامعة لها
بسببها وتكون هذه الاجزاء مقدمة لحصولها ولذا صح استحبابها على وجه الغيرية لكونها مقدمة للوصول
تلك المستحبة النفسية ولا ينافي ذلك وجوبها تخييرا كما قرر في محله وثانيهما ان تكون نفس الاجزاء
مطلوبة نفسية في اثناء تلك العبادة فهي في الحقيقة خارجة عنها وانما يتوصل بالعبادة اليها
فيترشح منها اليها استحباب تبعي مقدمي على العكس من الاول وعليه تصير من جملة افعال تلك العبادة
فيجب تلبسها بالشروط المقررة لافعالها فلو خلت عنها فسدت العبادة كان يكون في الاتيان بها
مرائيا وعلى الثاني يفسد الجزء من دون سراية الفساد الى العبادة نعم لا فرق بين القسمين فيما اذا
كانت الشروط شروطا لاكوان العبادة لكون الوجه فيه بطلان نفس العبادة بواسطة فقد الشرط
ولا مدخل لفساد الجزء فيه كما لا يخفى ثم على الاول لو قلنا باستحباب التسليم لو شك قبله وبعد التشهد
لم يكن شكا بعد الفراغ بخلاف الثاني فانه خارج عن الصلوة واستحبابه عقيب التشهد انما هو من قبيل
استحباب عمل مشروط بلحوقه بعمل آخر وذلك لا يقتضي كونه محسوبا من اجزائه ليحكم عليه باحكامها
الثاني انه نقل عن العلامة اعلى الله مقامه انه قال في المنتهى من عليه فائتة بل يجب عليه الاتمام
في مواضع التخيير الاقرب نعم وكان والدي يمنع ذلك لعموم قوله من عليه فريضة لا يجوز له فعل

النافلة انتهى وفيه انه ان كان الوجه فيه كون الركعتين الاخيرتين من النوافل بناء على القول
بعدم كون نية الاتمام ملزمة ويكون المصلي بعد التشهد مخيرا بين الاتمام والقصر فله وجه وان
كان وجه كون الركعتين الاخيرتين من الاجزاء المستحبة ومن عليه الفائتة لا يجوز له الاتيان بها فلازمه
منع القنوت والتكبيرات المستحبة وغيرها ولم نقف على ملتزم به وتقريبا وضح ان مجرى هذا القول انما
هو فيما اذا قلنا بان النية ليست من المشخصات بمعنى ان حكم القصر باق في حق المصلي في الاماكن
الاربعة ولو نوى الاتمام ولا يرتفع عنه بالكلية بمجرد قصد الاتمام ولا يتعين عليه الاتمام بمحض
نية الاتمام وقلنا بان التسليم ليس من الواجبات بمعنى ان تحريمها التكبير وتحليلها التشهد فلما نوى
المصلي الاتمام فلا تتشخص صلوته به والمفروض ان التشهد كاف في الخروج عنها فتكون الركعتان
الاخيرتان من قبيل النوافل فيتوجه اشكاله واما اذا قلنا بان النية من المشخصات وان
تحليلها التسليم فلا مجرى لهذا الاشكال لان الركعتين قد لزم الاتيان بهما لكن على سبيل الاستحباب
فتكونان من قبيل ساير الافعال المستحبة في الصلوة كالقنوت وغيره ومن المعلوم عدم جريان
الاشكال في القنوت ونحوه **تنبيه** قوله مما ذكرناه في هذا المقام آه حيث ذكرنا ان
تبادر ذات الركوع والسجود والقيام والقراءة وغيرها واخرى تبادر ذات التكبير وغيره فيمكن ان
يستفاد من ذلك ان ماهية الصلوة هي التكبير والقيام والركوع والسجود لانها المتيقنة في تركيبها
بخلاف البواقي ولكن لما لم يكن ذلك من باب البرهان المفيد لليقين بل من قبيل الامارات المفيدة
للظن فقيد الاستفادة بقوله من باب التاييد آه ولا يخفى عليك انه ذكر كلا من التبادرين
على سبيل الفرض فتكون الاستفادة فرضية ومقومية هذه الاربعة للماهية تقديرية ولا كرامة
في التشبيه على هذه الاستفادة قوله بمجرد حصول الماهية اي ماهية كل من هذه الاربعة قوله
ولعله لاجل ذلك اي لاجل كون ماهية الصلوة هذه الاربعة وكفاية مجرد حصول ماهياتها في تحققها قوله
اصطلاح العلماء في الاركان آه لا يخفى على البصير ان اصطلاحهم في الاركان وتسميتهم تلك الاجزاء

الاربعة او الخمسة اركانا فالا يدل على كونها هي المهية وان كانوا اخذوا ذلك من الاخبار الفارقة بين الاجزاء
صحة وفساده اذا ظهر من الشارع ان شيئا جزء لعبادة فالاصل كونه ركنا تبطل العبادة بتركه عمدا وسهوا
وجهلا الا ان يثبت خلافه بانه لا يضر في بعض الصور وكذا تبطل بزيادته حيث ظهر ان الجزء لم يكن
بهذه الزيادة الا ان يثبت عدم الضرر بها والدليل واضح لان مع الاخلال به لم يات بالمامور به
على وجهه فلا يكون ممتثلا ولا نفع بالبطلان الا ذلك والشرط مثل الجزء والدليل الدليل فهذه غير
نافعة لا بقاء تلك المسميات بهذا الاسم في تحت ذلك الاصل وعدم خروجها عنه وخروج غيره بدليل
من الخارج خروجا حكميا لا موضوعيا فغيرها ليس ركنا للمهية نظرا الى كونه جزء منها الا انه قد قام دليل
على عدم اشتراكه معها في جميع احكامها وخروج افرادها وعدم اشتراكه في احكامها اعم من الدلالة على الوضع
وكونها هي المهية اذ لا غرو في ان يكون لبعض الاجزاء المعتبرة في المركب مزية على الاخر في نظر الواضع من
جهة كونه ادخل في حصول الغرض المقصود من وضعه او لغير ذلك من الحكم المعلومة عنده مضافا الى عدم
اتفاق الاخبار على عدم ترتب احكام تلك الاركان على غيرها ويرشد الى ذلك عدم اتفاقهم على كون
الاركان اربعة ليست الا بل ان منهم من عدها خمسة فنظر القائل بالاربعة انما هو الى قيام الدليل على
خروج غيرها خروجا حكميا ونظر القائل بالخمسة الى ابقاء الخامس ايضا لرجحان الدليل الدال على اشتراكه مع الاخر
في الاحكام في نظره فافهم واغتنم ومما ذكرنا ظهر فساد ما نسب الى المحدث الكاشاني من طعنه على الفقهاء
في ذكرهم الاركان واحكامها وكذا احكام الشروط بانهم قالوا بان الاركان خمسة وبينوا احكامها وليس
لهم دليل شرعي على كونها خمسة وكذا مستندهم في احكامها غير معلوم من حديث ونحوه وكذا بعض
الشروط كالتكلم عمدا يبطل الصلوة وغيره لا يبطل

تذنيبان

قوله فلا بد ان يحمل
على ارادة هذا المعنى لا خلاف فيه ظاهرا الا من بعض متاخري المتاخرين حيث فصل بين ما كان عرف
المخاطب مغايرا لعرفه وما كان متحدا معه بان يكون من اهل الشرع فقال في الاول بالتوقف وقد ظهر
ضعفه مما ذكرنا في المقصد الاول فان غرض الشارع من اختراع معنى شرعي انما هو تبليغه وتفهيمه فلا وجه

التوقف في حمل اللفظ عليه غاية الامر حمل المخاطب بعرفه وهو لا يوجب الا قصى ما يوجبه جهله ان يبقى الشيء
مراده له وعدم عثورنا على بيانه لا يثبت عدم بيانه ولا يوجب الشك في بيانه فجعل المقام من مقامات
تعارض العرفين مما لا وجه له

تعارض عرف المتكلم والمخاطب

قوله فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه الخ قول بتقديم الاول واستظهر مما حكي عن المرتضى
وذهب اليه غيره وقيد ذلك بما اذا كان المخاطب واحدا او بمنزلة الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما
مع التعدد والاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم وقول بتقديم الثاني نسب الى العلامة و
الشهيد الثاني وتوقف ثالث وهو المنسوب الى سيد المدارك وغيره وذهب اليه المص رحمه الله وتحقيق
الحال يقتضي بسط في المقال وملاحظة بلد المخاطب ايضا في المجال فنقول لا يخلو الامر من صور الاولى ان
يكون عرف كل من الاولين والثالث متحدا الثانية ان يكون الاتحاد لاثنين منها ولا يكون للثالث عرف
والاثنان المتحدان اما هما الاولان او الاخيران او الاول والثالث الثالثة ان يكون العرف لواحد من
الثلاثة ولا يكون للاثنين عرف وهذا اما هو الاول او الثاني او الثالث فهذه صور سبعة لا ينافي احكام
في شيء منها كما هو واضح الرابعة ان يكون عرف كل من الاولين والثالث متغايرا الخامسة ان يكون
التغاير والاختلاف لاثنين منها والمختلفان اما هما الاول والثاني وليس للثالث عرف او له عرف متحد
مع واحد منهما واما هما الاول والثالث وحال الثاني كما ذكر واما هما الثاني والثالث والاول على ما ذكر
فهذه اربع صور يحتاج تحقيقها الى التشقيق اما الصورة الاولى فان كان كل من المتكلم والمخاطب جاهلا
بعرف الاخر وعرف البلد فلا ريب في تقديم عرف المتكلم وكون الحكم جاريا على طبقه والظاهر انه
لا يخالف فيه احد كيف ولا وجه لتقديم غيره وان كان كل منهما عالما بعرف صاحبه وعرف البلد فلو كان
المتكلم عالما بعلم المخاطب بعرفه فالحق تقديم عرفه لوجهين احدهما استمرار عادة الناس على تكلمهم بمقتضى
عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم الا لاغراض داعية كما يشهد به الاستقراء والتتبع بحيث
لا يخفى على احد والقول بان الغلبة مسلمة حيث يقع التخاطب مع من يوافق عرفه عرفه واما في غيره كما في محل

الفرض فغير معلومة بل الظن عدمها اذ لو كانت لما خفيت على المخالفين لهذا القول وبعبارة اخرى ان غاية
قضية الاستقراء ان تكلم اهل عرف انما هو باصطلاحهم لان متعلق الاستقراء ليس الا تكلماته معهم فكيف
يلحق بها تكلمه مع غير اهله وليس ذلك من جنس الافراد المستقرئة اذ يشترط في الاستقراء ان يكون الفرد
المشكوك من جنسها فيه ان متعلق الاستقراء انما هو شخصيات تكلمه مع قطع النظر عن خطابه لاهل
عرفه لان العرف الذي يتكلم به قد صار لنفسه عرفا مخصوصا حتى لو تكلم بنفسه غير مخاطب
لصاحبه لم يتكلم الا بما يتكلم به عند خطابه له فحكم هذا الاستقراء الشخصي يحكم بان نوع تكلماته غير خارج
عن اصطلاحه فمنع المعلومية في محل الفرض مكابرة وان الخفاء لا يستلزم العدم اذ رب جلي
مغفول وان المخالفة لا تدل على الخفاء اذ لعل المخالف جعل الدليل الذي دل على المخالفة متمسكا
للمقام عن قضية تلك الغلبة او لعله لا يجعلها حجة ثانيهما انه لا خلاف في انه اذا ورد من الشارع
خطاب وكان له حقيقة شرعية كان اللازم حمل خطابه على عرفه لا على اللغة والعرف وليس ذلك
الا لانه لا يتكلم بهذا الخطاب الا ويريد به ما هو حقيقة فيه عنده ولا تغاير بين هذا الخطاب وبين
الخطاب الذي لا حقيقة شرعية له فيه الا بان له في الاول حقيقة محدثة بخلاف الثاني ولا يكون
هذا فارقا لان حقيقته المحدثة كما انها صارت اصطلاحا له كذلك اصطلاح اهل عرفه اصطلاح له والحيثية
مناط المقامين متحدة لا فرق بينهما بوجه وتخصيص ذلك بما اذا لم يكن عرف المخاطب مغايرا لعرفه
بان يكون المخاطب من اهل الشرع لو كان له وجه في صورة عدم علم المخاطب بعرفه لا وجه له في صورة
علمه جدا وكفى ذلك في اتحاد المناط وقد يستدل بان عرف المخاطب مجاز بالنسبة الى عرف المتكلم
لان المفروض ان اللفظ موضوع عنده لمعنى آخر فلا يحمل استعمال المتكلم المجرد عن القرينة عليه لوجوب
كون خطاب الحكيم جاريا على الحقيقة الا ان يدل دليل على ارادة المعنى المجازي منه وهو من غرائب
الكلام اذ لا ملازمة بل لا مناسبة بين حمل كلام المتكلم على عرف المخاطب ولزوم التجوز لان
ذلك من باب التبعية في الاستعمال كما ان العربي يتكلم بالعجمي ويستعمل بعض الالفاظ العربية في المعاني

العجمية

العجمية جريا على الاصطلاح وتبعا في اللسان وليس ذلك من المجاز في شيء كيف ولو كان مجازا لما جاز
الاستعمال حيث لا شيء من العلاقة والبداهة تشهد بخلافه فان للمتكلم ان يتكلم باصطلاح غيره مطلقا سواء
كان بينه وبين اصطلاح نفسه مناسبة وعلاقة ام لا ولو سلم فللخصم ان يدعي وجود القرينة
وهي المخاطبة مع من يخالف عرفه عرفه ومع كونها قرينة ان كان مجردا عن الدليل لم يكن نافعا
لان المتولد من المنع في مقابل الدعوى هو الشك في القرينية فلا يمكن الحمل على الحقيقة اذ
شرطه عدم القرينة وان كان مقرونا بالدليل ومتمما به كالدليل الذي ذكرناه كان الدليل
في الحقيقة هو المتمم فقط هذا واما القول بتقديم عرف المخاطب فلا ارى له مسرحا في هذه
الصورة لان ما وقفنا عليه من دليله وجهان احدهما ان عدم رعاية ما يفهمه السائل وتعاطي
اغراء بالجهل الثاني ما ورد من انهم يكلمون الناس بما يعقلون والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا
بما يعقله المخاطب وكلاهما كما ترى لان الفرض علم المخاطب بعرف المتكلم مضافا الى علم المتكلم
بعلمه ولو كان المتكلم غير عالم بعلم المخاطب بعرفه فالحق تقديم عرف المخاطب للزوم الاغراء بالجهل
لولاه ولانه لو قدم عرف المتكلم لم يكن هذا الخطاب عنده خطابا بما يعقله المخاطب اذ غاية
الامر انه ليس خطابا بما لا يعقله واما انه خطاب بما يعقله فلا وان كان يعقله في الواقع
ان مراد من تمسك بالوجهين المذكورين في السابق لعله هذه الصورة هذا بالنسبة الى عرف
المتكلم واما بالنسبة الى عرف البلد فلو لم يعلم المتكلم بعلم المخاطب به قدم عرف المخاطب ايضا
لما ذكر وكذا لو شك في علمه بعلمه واما لو علم بعلمه به ففيه اشكال ولا مخرج عن التوقف ولو كان
المتكلم مشكوك العلم بعلم المخاطب بعرفه قدم عرف المخاطب اذ لا مخرج هنا عن قضية علم المتكلم
بمغايرة عرف المخاطب مع عرفه وان كان المتكلم عالما بعرف المخاطب ولم يكن المخاطب عالما
بعرفه فلو كان المتكلم عالما بعدم علمه قدمنا عرف المخاطب ولو كان جاهلا بجهله قدمناه ايضا
وكذا لو شك في علمه وجهله وان كان المخاطب عالما بعرف المتكلم ولم يكن المتكلم عالما بعرفه

فقدم عرف المتكلم وحال عرف البلد في هاتين الصورتين يظهر مما ذكر وان كان جهل كل منهما وعلمه
بعرف الآخر وعرف البلد مشكوكا فمقتضى دليل تقديم عرف المتكلم محكم واما الصورة الثانية وهي
ما كان التغاير بين عرفيهما ولا يكون للبلد عرف او له عرف متحد مع احدهما والصورة الثالثة
وهي ما كان الاختلاف بين عرف المتكلم وعرف البلد والصورة الرابعة وهي ما كان بين عرف
المخاطب وعرف البلد فتظهر حالها واحكامها بملاحظة ما ذكرنا فلا حاجة الى بسطها وتحريرها
لانه تضييع للوقت من غير ثمر ولنا مقاصد جمة ومهمات كثيرة وعقبات عديدة والفرصة تمر
كمر السحاب رب يسر ولا تعسر سهل علينا يا رب العالمين

تعارض المحملين

قوله فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي يعني لا فيما لا يتعلق بالحكم الشرعي كالفضيلة ونحوها
وتحقيق المقام ان ظاهر الحكم على شيء يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى يصرف عنه
صارف ولذا لم يصح قولنا زيد اسد والمنية سبع الا بالارجاع الى التشبيه البليغ وكان معناه زيد
كالاسد والمنية كالسبع فلما كان مقام الحمل ما كان الموضوع فيه من جزئيات المحمول حقيقة وخارج
الحقيقية كما يقضي به اللغة والعرف والمحاورة فلو حملت الماهية على بعض افرادها المجازية كان استعمالا
للهيئة الموضوعة لافادة الحمل في التشبيه لافادة انه قد بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية الى
كانه منها حقيقة وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين انه لو صح الحمل على الافراد المشبهة بالافراد
الحقيقية حقيقة من غير تجوز ولا ارتكاب خلاف الظاهر لزم ان لا يفرق بين قولنا زيد انسان
وزيد اسد وان لا يكون الاخير تشبيها بليغا وقد صرحوا بذلك وفرقوا بينهما واذ قد عرفت ذلك
فاذا حكم الشارع بحكم على شيء فلا يخلو الامر من صورتين احديهما ان يكون فردية الموضوع للمحمول واجب
فيها البناء على الظاهر من الحمل والحكم بكون الموضوع من افراد المحمول حقيقة في نفس الامر من دون
ارتكاب التشبيه ومنها قوله الارتماس في الماء دفعة غسل والامساك مع الاكل سهوا صوم
وانعاد الارض واشارته صلوة وذكاة الجنين ذكاة امه لو كان بالرفع كما هو الاصح والاكثر

الامر

ان لا يمكن ذلك ومنها الحيض دم اسود حار والمني هو الماء المنزل بشهوة ودفق ونحوهما مما كان
المحمول فيه من الاوصاف الغالبة للموضوع لا ينفك عنه في الغالب وان انفك عنه احيانا فان
الحيض ربما يكون اصفر باردا والمني ربما لا يكون بشهوة ودفق مع ان ذلك حيض ومني فلا يمكن
ابقاء الحمل على ظاهره وهو ان كل حيض فهو دم اسود حار وكل مني فهو ماء بشهوة ودفق بل ظاهره
ح هو بيان الغلبة لكن لا بمجردها وبمجرد ثبوت الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده
لا يتعلق به غرض شرعي ولا فائدة تثمر في الاحكام الشرعية ومقام الشارع يابى عن التكلم بمثل
ذلك بل المراد جعل تلك الغلبة ضابطا يرجع اليه في مقام الاشتباه والشك في ثبوت الوصف
العنواني للموضوع فيعلم بوجود الاوصاف الغالبة فيه وانتفائها فالمقصود بيان الامارات
والعلامات الدالة التي يبتني عليها الحكم الشرعي سواء اتفقت الاصابة بان كان من افراد الموضوع او
اتفق التخلف بان لم يكن منها ففي هنا احتمال ارادة قد ره في قوله الحيض دم اسود مثلا وضع
لفظ الحيض لهذا المعنى واحتمال نقله اياه عن معناه اللغوي الى معنى آخر وهما لا يلتفت اليهما
كيف والاحكام الواردة واردة على الحائض التي اتصفت بالحيض المعروف لغة وعرفا
فهذا كالحكم على سائر الحقائق اللغوية كقولنا الماء مطهر وماء الورد غير مطهر ومنها قوله
الطواف بالبيت صلوة ونظايره لظهور انه ليس الطواف فردا من الصلوة لا لغة ولا شرعا وفيه
جهات احديها دورانه بين حمله بين اللغوي والشرعي بمعنى ان المراد منه بل هو تسمية الطواف
صلوة حقيقة فيكون المقصود بيان الوضع او ان يجري احكام الصلوة في الشرائط فيكون المقصود بيان
الحكم الشرعي وثانيتها دورانه بينهما بمعنى انه هل هو من بيت الاستعارة او من باب التشبيه في
الاحكام الشرعية وثالثتها دورانه بعد ما لم يكن لغويا بالمعنيين بين الشرعي والعرفي بمعنى مجرد
المشاركة في الخاصية المترتبة وان شئت فقل دورانه بين اللغوي والعرفي بهذا المعنى لكن لم يحمله
احد ممن وقفت على كلامه ورابعتها دورانه بعد كونه شرعيا بين العموم والخصوص والمساواة

لم يتعرض للجهة الاولى مع مكان الخلاف فيها ولو كان لم يذكر قوله مجازا لما كان كلامه خاليا عن الاشعار بها

مع التشبيه على فسادها بقوله فالظاهر الا انه نعم ماصنع اذ لو لم يكن ذكر كان كلامه باطلاقه شاملا لها

نحو ايماء الاخرس واشارته صلوة وان الظاهر منه لمجرد المشاركة في الحكم الشرعي وقد ذكرنا اولا ان الظاهر

منه فردية الموضوع للمحمول حقيقة عرفا وعلى هذا فعدم تعرضه لها سهل لسهولة امرها وضعف خلافها كما ستسمع واما

ابحاث الاخر فلا يخفى اشعار عبارته بجميعها ولم يتعرض جمع من الاصحاب على الرابعة مع تعرضهم للاولى

وهو غريب وكذا لم يتعرضوا على الثالثة الا انه لا بأس به بل لا حاجة اليه لتبين حالها كحال غيرها من ادلة

الحمل على الشرعي في الاولى وكيف كان الحق في الجهة الاولى عدم الاجمال والحمل على ان المراد بيان الحكم الشرعي

كما عليه الاكثر لشهادة حال الشارع على كونه بصدد بيان الحكم الشرعي مضافا الى امكان دعوى تبادره وقد

يعلل بان منصبه تعريف الاحكام الشرعية لا اللغوية وما ذكرناه اولى لانه يتطرق اليه ان كون ذلك

ذلك في امثال الاثنان فما فوقهما جماعة مسلم واما في نحو الطواف بالبيت صلوة فغير ظاهر لان شانه بيان

الاحكام الشرعية كذلك شانه بيان الموضوعات الشرعية وكذا ما قال بعض مدققي الافاضل لا فرق بين

ان يكون الوضع او الاستعمال شرعيا كما في المثال الاخير وبين ان يكون عرفيا او لغويا كما في المثال الاول

فيحمل على الاجمال في الاول لما ذكر آنفا وعلى بيان الحكم في الثاني لما مر من قضية المنصب لكن التفرقة غير مرضية

لانه وان كان شانه بيان الموضوعات الشرعية لكن الان هذا منه نادر جدا والاغلب بيانه الاحكام الشرعية

جزما فيلحق المشكوك به وقد يعلل بان الحمل على بيان الوضع قد يستلزم النقل وهو فيما اذا كان الخبر متضمنا

لنقل اللفظ عن معناه اللغوي ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي يستلزم التجوز وهو اولى وبانه قد

يستلزم التاكيد بتعريف ما نعرفه وهو فيما اذا كان الخبر متضمنا لما هو المعلوم من اللغة ومعلوم ان

الحمل على بيان الحكم الشرعي تاسيس فكان اولى والظاهر اغناء التعليل بقضية المنصب عن التعليل بهذا الاخير

كما لا يخفى نافي كلام بعض متاخري المتاخرين من الجمع بينهما فيه ما فيه ومع الغض عنه فيه احتمال العكس بان

يكون الحكم الشرعي علم قبل ذلك واللغوي يكون مجهولا وفيه ان العلم بالحكم الشرعي قد يكون قرينة مؤكدة

للارادة فافهم ومما ذكرنا تبين فساد ما عزي الى الغزالي من الحكم بالاجمال فيه تشبثا باحتمال كل من الامرين

ولا مرجح في البين ولا قرينة على التعيين لما عرفت من اشتغاله ببيان غير الاحكام كاشتغاله بها فان ذلك

غير مناف للظهور المدعى قضاء للاستقراء وشهادة الحال ومراعاة لحق المنصب هذا واما الحمل على ان المراد

بيان الحكم اللغوي والوضع كما هو ظاهر اللفظ فلم نجد قائلا به ويمكن الاستدلال عليه بان حمل اللفظ على الحكم

الشرعي مخالف للمعنى الاصطلاحي بخلاف الحمل على الموضوع الاصطلاحي ويدفعه مضافا الى عدم جريانه فيما امكن موافقته

له ارتفاع المعنى الاصطلاحي بالظاهر وقد عرفت الظهور واما الجهة الثانية فسبب خلافها الى ارباب المعاني

ومخاطبه بعد كونه متمرا غير لفظي ناش عن تفسير الاستعارة باستعمال المشبه به في المشبه فلا يكون استعارة

وما جراء المشبه به على المشبه سواء كان باستعماله فيه او بحمله عليه او بما هو في قوة الحمل فيكون استعارة كما يقال

سهل بعد التفطن بما عرفته اذ لا يتعلق بالجهات غرض شرعي فيتعين التشبيه ولذا هجر القول بالاستعارة

عند الاصوليين وعلل بغير ذلك ايضا واما الجهة الثالثة فتقرير امرها عما مر واما الرابعة فستسمع حالها

مما ياتي قوله لعدم ما يدل على التعيين اى على تعيين الحكم الذي هو وجه التشبيه واجيب بان وجهه

معين وهو الاحكام الشايعة ان كانت مختلفة والا فالعموم فانه المفهوم عرفا ليس الا قوله الظهور يجاب

عنه بانه في صورة تساوي الاحكام مسلم واما في صورة اختلافها فلا قوله ولئلا يلغو كلام الحكيم

اجيب عنه بان الوقوع في كلام الحكيم ينزله منزلة الاطلاق فلا يفيد العموم مطلقا بل التفصيل بين

الشايعة وغيرها والا فلا ان يقع ان الحمل على التساوي في خصوص الشايعة عند وجودها لا يوجب لغوية

كلامه بعد كونه غير عادم النظير بل الحمل على التساوي في بعضها عند عدم شايعتها ايضا لا يوجب ذلك

لجواز وجود داع دعاه الى هذا التعبير مع كون غرضه عدم العموم ثم لا يجمع ذلك من جهة استلزامه

الترجيح بلا مرجح قوله والا فالعموم فرق بعض اجلة المعاصرين بين الشرطيتين فذكر الاولى فقط

وحسبها غير متممة بالثانية وهو لا مستقلا في مقابل المتممة لها فجعل الاقوال اربعة معترضا عليه بانه انما

يتم اذا كانت احكامه مختلفة في الشيوع وعدمه كما هو الغالب واما مع عدم الاختلاف فلا والا لزم

بالقرينة الترجيح بلا مرجح فيحمل على العموم وهو عجيب اذ لا يتفوه احد بما حسبه ولو كانت الاولى غير مقترنة

بالثانية فى عبارة احيانا فالاقتران فى المعنى والمراد ثابت جدا وجزما **التنزيل بالمنزلة**

قوله لتشاركك اى فى المشاركة فى الاحكام الشايعة لو كانت والا فالعموم وبهذا كان يوم التراب بمنزلة

الماء كما فى قول مولانا الباقر عليه السلام فى الحق هو بمنزلة الماء فى جواب من سأله عن الرجل لا يجد الماء

ايتيمم لكل صلوة واصل اقتضاء العموم هو المعروف بين العلماء كما صرح به بعض الاجلة ومما يدل على

صحة الاستثناء كان يقال فى هذا المثال الا انه لا يرفع الحدث وان اضافتها اضافة اسم الجنس فيقبل العموم

وفى الاخير منع لتبادر الطبيعة اذ لا يفهم من نحو حيوان البر وحيوان البحر الا الجنسية الا ان يقال

ان افادتها العموم انما هى باعتبار الطبيعة او الحكمة او غيرهما وكفى ذلك فى ثبوته وانه لو قال المتكلم بعد

ظهور معنا فمفاد كلامه انه ارجعت منزلة واحدة لقبح فى العرف وكذب وانه يصح سلب كون احد الشيئين

بمنزلة الآخر لو اتحدا فى وصف واحد وانه لولا ذلك لصح عد كل شىء بمنزلة شىء آخر وهو ضرورى البطلان

تا غير المشاركة من عدم تسليم عمومه عرفا بل هو بمنزلة الالفاظ المجملة فيه ما فيه قوله لصحة الاستثناء مطر

قانون

قانون فى استعمال المشترك

قوله واما المشترك فانه وان كان آه لا يخفى

على خبرتيت صناعة التعبير وحفظة نقاحة التوريا انه كان حق العبارة ان يقول واما المشترك فانه وان

كان محتاجا الى القرينة ايضا لكنها انما هو من جهة الاجمال الناشئ من تعدد الوضع فانه وان كان قد عين

فى كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه الا ان تعدد وضعه قد وجب اجماله فى الدلالة الثابتة باصل

الوضع فالقرينة فى المشترك آه قوله فى كل وضع اشعار بان المشترك قد وضع لكل واحد من المعانى

بوضع واحد مستقل وبهذا هو مراد صاحب لم حما تحصل من تقسيم اللفظ فى تعريف المشترك انه هو اللفظ

الموضوع لمعان متكثرة بوضع واحد يعنى انه ما وضع لها بوضع واحد لكل منها لما نقل عنه ابتدأ ان

المراد بالوضع الواحد ما لم ينظر الى الوضع الاول فكان كل وضع ابتدائيا وتخصيص ان المراد به الوضع

المستقل الغير التابع للوضع السابق وصحح استعمال التوحد والشرح فى مقام الاستقلال والاستبداد

وعلى هذا فلا انكار عليه ولا تشنيع الا من جهة استعمال اللفظ فى هذا المعنى الغير المتبادر منه جدا

ولا يخفى مثله فى الحدود وياليته بدل الواحد بالمتوحد قوله بخلاف المجاز آه اى ليس امره بان

تكون القرينة فيه لمجرد التعيين وتكون الدلالة على المعنى المجازى حاصلة بنفسه اذ لو كان كذلك لكان

اللازم تعين المعنى بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقى واتصاف اللفظ بالمجازية ولكن ليس كذلك

بل لو كان كذلك لكان المجاز عين الحقيقة وما لم يوضع له اللفظ عين الموضوع له وتسمع تمام الشرح

بعيد هذا قوله ولا يتحقق لنا من نفسه شىء آه اى لا يتحقق من نفس المجاز شىء من الدلالة على المعنى

المجازى لا بطريق الاجمال ولا على سبيل التفصيل اذ غاية الامر قيام القرينة على عدم ارادة المعنى

الحقيقى واين هذا من الدلالة على معنى معين من المعانى المجازية الغير المحصورة غايته ما فى الباب ارشاد

تلك القرينة الى ارادة معنى مجازى لا معين والارشاد الى المجهول المطلق كلا ارشاد وبالجملة حال المجاز

المقترن بالقرينة الصارفة كحاله غير مقترن بها فى عدم الدلالة على المعنى المجازى بوجه ولذا كان

المجاز محتاجا الى قرينتين ولم يقتصر فيه على قرينة واحدة ابدا بخلاف المشترك فان الدلالة الاجمالية

على معانيه المحصورة ثابتة فيه جزما واحتياجه الى القرينة انما هو لاجل تعيين المراد منها فان اللفظ المشترك يفهم
منه جميع معانيه باسرها مع العلم بوضعه لها ولا يفتقر في دلالته على شيء منها الى القرينة وانما يحتاج اليها
في تعيين المراد منه والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة لان الارادة ليست
معتبرة في الدلالة كما حقق في محله فالحاصل ان القرينة في المجاز انما هي لايجاد الدلالة وفي المشترك
لتمييز المراد من متعلقات الدلالة الموجودة فهي في الاول شرط الدلالة على القول بكون الدال هو اللفظ
بشرط القرينة وجزء الدال على القول بكون الدال هو المجموع وفي الثاني دافعة لمزاحمة الغير من غير
ان تكون شرطا للدلالة او شطرا من الدال فان المقتضي لها فيه هو نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة الكائنة
بالاشتراك انما هي من موانع تعيين المراد ومع وجود القرينة تندفع المزاحمة وتظهر الدلالة الثابتة
في اللفظ بالمقتضي الذي اقتضاها بخلاف الاول فان قرينته معتبرة في نفس الدلالة لا تتحقق
الا بها فالمشترك يدل على كل من المعنيين على التعيين لان كلا منهما يفهم منه غاية ما فيه ان احدهما
ليس بتعيين الارادة لعارض الاشتراك وعدم تعيين المراد مما لا مدخل له في تحقق الدلالة
وعدم تحققها قطعا ومن هنا يندفع ما لو قيل ان عدم الاشتراك وان لم يكن جزءا من المقتضي للدلالة
اللفظ بنفسه الا ان تحققه من الموانع اللازمة التي لا ينفك عنها اللفظ المشترك اصلا فكيف يتصور
من الواضع وضعه للدلالة بنفسه مع علمه بامتناع الغاية المذكورة والحاصل ان غاية فعل الواضع
يجب ان تكون امرا ممكنا متوقع الحصول ودلالة المشترك على احد معانيه بنفسه من دون قرينة
ليست كذلك ووجه الاندفاع انا لا نسلم ان الاشتراك من الموانع اللازمة واحتياج المشترك الى القرينة
لا يقتضي ذلك لان القرينة فيه انما هي لدفع المزاحمة لا لحصول الدلالة بواسطتها كما في المجاز ومن المعلوم
انه فاعلا وظهور الدلالة مع وجود القرينة ولو سلم استمرار المانع مع الاشتراك فلا يلزم منه امتناع
الغرض المذكور فانه ليس من الاغراض العائدة الى الاشتراك ووضع اللفظ للمتعدد بل مما يعود الى
وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغيره ولا ريب في امكان هذا الغرض بامكان زوال

الاشتراك

الاشتراك المانع منه بل هو بيان مراده قدس سره على ما يقتضيه كلامه وهو الذي تلقاه الفحول
بالقبول ويتطرق اليه عدم اتضاح الفرق بين قرينة المشترك وقرينة اللفظ المستعمل في جزء معناه
مجازا بناء على ما ذكره بعض المحققين من انه ليس للقرينة في هذا اللفظ مدخل في الدلالة بل في الارادة اذ
عليه يبطل اطلاق القول بان المجاز لا يدل على معناه المجازي بنفسه بل بالقرينة فليتامل
ثم انك ان جعلت على دلالة اللفظ المقترن بالقرينة الصارفة له عن معناه الحقيقي على ان المراد منه
معنى من معانيه المجازية وحسبت هذه الدلالة كالدلالة الثابتة في المشترك قبل اقترانه بالقرينة
وزعمت وجود الدلالة الاجمالية في المجاز بمجرد وجود القرينة الصارفة وطالبتنا بالفرق بين المجاز
والمشترك قلنا تمشيا على مذاقك في بيان كلامه انه لا يتحقق من نفس المجاز ما لم توجد القرينة راسا
شيء من الدلالة على معنى مجازي لا اجمالا ولا تفصيلا اما الاول فواضح لان انصراف اللفظ عن معناه
الحقيقي ودلالته على المعنى المجازي انما يكون بالقرينة والمفروض عدمها واما الثاني فاوضح لان الدلالة على
المعنى المجازي تفصيلا فرع الدلالة عليه اجمالا ومتاخرة عنها وجودا واذ ليست فليست وكذا لو قال
ان المجاز يحتاج في دلالته على المعنى المجازي تفصيلا الى قرينتين اذ لو لم توجد فيه قرينة اصلا لم توجد
فيه الدلالة عليه بوجه ولو وجدت وكانت صارفة فقط لم توجد الدلالة عليه الا اجمالا بخلاف
المشترك فان الدلالة الاجمالية حاصلة فيه قطعا واحتياجه الى القرينة انما هو لاحراز الدلالة التفصيلية
وعلى هذا البيان يكون اطلاقه قدس سره المجاز على اللفظ حال عدم تحقق شيء منه لا اجمالا ولا تفصيلا
من باب المسامحة او بملاحظة ارادة المتكلم الموجودة قبل اقامة القرينة والا فقد عرفت ان اللفظ
بالمجازية اتصافا فاتصافا فيما يتحقق فيه الدلالة على مطلق المعنى المجازي اجمالا لا محالة وعلى هذا فتحصل الفرق
بين المجاز والمشترك ان اللفظ ما لم تصرفه القرينة عن المعنى الحقيقي لم تكن فيه دلالة على المعنى المجازي بوجه
من الوجوه بخلاف المشترك فانه بنفسه يدل على احد المعاني ولو اجمالا واذا صرفته عنه كانت فيه
دلالة عليه اجمالا لكن ليست هذه الدلالة بحسب وضع اللفظ بل انما هي لاجل القرينة وكذا يحتاج بعد ذلك

لا قرينة اخرى معينة بخلاف المشترك فان دلالته الاجمالية انما هي بحسب الوضع وكذا لا يحتاج الا الى قرينة واحدة معينة قوله ان المجاز يحتاج الى قرينتين اه اقول قد ذكر وجه الاحتياج الى المعينة واما الاحتياج الى الصارفة فوجهها انها المناط في اتصاف اللفظ بالمجازية فتبين ان ما يستفاد من كلام بعض مدققي الافاضل من ان مبنى احتياج المجاز الى قرينتين هو القول بان المجاز استعمال اللفظ في اللازم مع عدم جواز ارادة الملزوم فلا بد فيه من قرينتين تدل الاول على الاول غفلة عن الوجهين وتعليل الاحتياجين بما قوله منهما لا يخفى ثم قال ان القرينة المعتبرة في المجاز هي القرينة المعينة للمعنى المراد وان الصرف يأتي من جهة المنع عن الجمع بين معنيين في استعمال واحد فان اراد انحصار اثبات الصرف في هذه الجهة وان قرينته هي ليست الا التعيين اولا انه متأخر لملاحظة الصرف عن تعيين المراد مع انها مقدمة عند اذ بها يعلم اتصاف اللفظ بالمجازية ومن المعلوم ان تعيين المراد من بين المعاني المجازية انما هو بعد اتصافه بها وثانيا ان كون هذه الجهة قرينة لا يتفطن به الا العارف بها فما قرينة الصرف عند غيره وان اراد صلاحيتها القرينة الصرف فتسليم انه وان كان لكن لا يجدي له بعد عدم اغنائها عن قرينته التي لا بد من وجودها لما عرفته قوله بخلاف المشترك فانه لا حاجة له الى قرينة صارفة ومن المعلوم ان المراد من الصارفة المعتبرة في المجاز ان تكون صارفة عن جميع المعاني الحقيقية لا مطلقا فلا يرد ان في المشترك ايضا قد يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة كما اذا قامت قرينة على عدم ارادة معنى الذهب من العين فان في تعيين احد معانيه الاخر يحتاج الى قرينة اخرى لظهور ان القرينة الاولى ليست صارفة بالمعنى المذكور ولعل المراد بوحدة القرينة في المشترك وتعددها في المجاز هو الوحدة النوعية والتعدد النوعي فلا يرد النقض باحتياج المشترك في كل واحد من معانيه الى قرينة معينة للارادة فكيف يصح انه يحتاج الى قرينة واحدة اذ كل هذه القرائن من نوع واحد وهكذا في المجاز لو تعددت المعاني المجازية فانه يحتاج الى قرائن متعددة ازيد من اثنين ولكن كلها من نوعين صارفة ومعينة قوله اذا اجتمع فيه الحيثيتان اي حيثيتا الصرف والتعيين كما في لفظ رمى في قولك رايت اسدا يرمى والظاهر انه قلما توجد قرينة لا تجتمع فيها الحيثيتان قوله كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي المتوهم

التفتازاني في حيث قال وزعم صاحب المفتاح ان المشترك كالقرء مثلا مدلوله ان لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما يعني ان مدلوله واحد من المعنيين غير معين فهذا مفهومه ما دام منتسبا الى الوضعين لانه المتبادر الى الفهم والتبادر الى الفهم من دلائل الحقيقة اما اذا خصصته في احد الوضعين كما اذا قلت القرء بمعنى الطهر او لا بمعنى الحيض فانه ينتصب دليلا على الطهر بالتعيين والقرينة لدفع مزاحمة الغير ثم قال ما محصله وتحقيق ذلك ان الواضع عين المشترك تارة للدلالة على احد معنييه بنفسه واخرى للدلالة على الآخر كذلك وافتقاره الى القرينة ليس لأجل نفس الدلالة بل لدفع مزاحمة الغير ثم انه حصل من هذين الوضعين وضع آخر ضمنا وهو تعيينه للدلالة على احد المعنيين عند الاطلاق غير مجموع بينهما انتهى وتحصل مما ذكره في توضيحه وتحقيقه وجهان من وجوه اطلاقات المشترك احدهما ان يستعمل في كل من معنييه او معانيه منفردا وثانيهما ان يطلق على احد المعنيين لا على التعيين عند المتكلم بان يريد به في الاطلاق واحدا ذا هذا او ذاك على ان يكون الترديد ملحوظا في الاطلاق شطرا من المعنى او شرطا له كأن يقول وليكن ثوبك جونا اي اما اسود او ابيض ولا ريب كما انه لا خلاف في صحة الاول وكونه حقيقيا وهو المتعارف في استعماله واما الثاني فالظاهر فساده اذ لا يخفى ان المعنى المذكور معنى ثالث مغاير لكل من المعنيين المفروضين ولا ملازمة بين وضعه لكل منهما والوضع لهذا المعنى ولا مجال عليه بالتبادر لبين الفساد اذ لا يتبادر من المشترك بدون اصلا الا بقرينة مكتنفة به وانما المتبادر منه خصوص احد المعنيين المتعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب من جهة تعدد الوضع وانتفاء القرينة المعينة قال بعض مدققي الافاضل كما ان هذا الوجه غير جائز حقيقة كذا لا يجوز مجازا لعدم العلاقة المصححة بل التحقيق ان الاستعمال على هذا الوجه غير معقول والحاقه بالنكرة قياس مع الفارق لتحقق قدر مشترك فيها يصح اخذ التقييد بالخصوصيات على وجه الترديد بالقياس اليه بخلاف المشترك اذ لا يصح اعتبار الترديد فيه ما لم يضم او يقدر معنى ازيد وهو مستلزم الفساد هنا ايضا فالحاصل ان ما التزمه من استلزام الوضعين للوضع الثالث يستلزم استلزام الاوضاع الثلاثة للوضع الرابع وهكذا فيلزم تحقق معان غير متناهية للفظ واحد اللهم الا ان يمنع استلزام استلزام الوضعين

الصريحين للوضع الشخصي مع ذلك الوضع الشخصي للوضع الرابع الشخصي او يمنع عدم جواز بناء الاستلزامات
اذ لا استعمال فيها اثم ومضا فلا عدم دلالة كلام السكاكي على هذا الذي ذكره لان غاية ما يستفاد من عبارته
ان مدلول المشترك لا يخلو عن المعنيين بمعنى انه لا بد من ان يكون احدهما مرادا عند المتكلم كما انه لا بد في صحة
استعماله من ان لا يجمع بين المعنيين ولعله لذا نقله الفاضل المحشي بعنوان التوهم من كلامه ولذا قد
يئول كلامه على وجه آخر من وجوه استعماله وهو ان يستعمل في معنى يتناول جميع معانيه او جملة منها
كمفهوم المسمى كاستعمال الامر في الطلب على القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب وهذا هو الذي
يسمونه بعموم الاشتراك واستظهره بعض الاعاظم مما ذكره التفتازاني لكنه في تحقيق كلامه وهذا الوجه لا نزاع
في جوازه
في الجملة فان كان هذا المعنى الذي هو قدر مشترك احد المعاني التي وضع اللفظ بازائها كان حقيقة
والا كان مجازا ويعتبر فيه العلاقة ثم المعلوم ان حكم الفاضل المحشي فيما يأتي بجواز هذا الاطلاق على سبيل
الاطلاق ليس على اطلاقه وكيف كان دعوى كون اصل وضعه لهذا المعنى بين الفساد لما عرفته في
سابقه مع عدم انطباق العبارة المذكورة عليه حيث نص على ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه وقرينته
ان حمله على المعنى المذكور تجاوز عنهما وحكم باستعماله في ثالث الا ان يوجه ان مراده من عدم تجاوز المدلول عن
المعنيين عدم خلوه عنهما والمعنى المذكور كذلك وتصدى بعض الاعاظم لتصحيح التوجيه السابق مرجعا كلامه
لا ما عرفته من الفرق بين المشترك والمجاز قائلا ان مقصوده من العبارة المذكورة اطلاق المشترك على
احد المعنيين من غير تعيين وغرضه بيان ما يدل عليه بنفسه فانه من جهة الاجمال الحاصل فيه بواسطة
تعدد الوضع لا يدل على خصوص المعنى المقصود ولا يقضي باشتغال المخاطب الا ما هو مراد المتكلم بخصوصه وان
كان كل من المعاني التي وضع بازائها مفهوما حال الاطلاق حاضرا ببال السامع عند سماع لفظه فلتعدد وضعه
يدور الامر بين واحد منها على ما ذهب اليه المحققون من عدم ظهوره في ارادة جميع معانيه فيكون مجملا
في افادة المراد غير دال على خصوصه بنفسه وانما يدل عليه بمعاونة القرينة كالمجاز الا ان الفرق بينهما
ان المجاز يحتاج غالبا الى القرينة في المقام الاول لكنه فان احضار المعنى ببال السامع فيه انما يكون

بمعاونة القرينة في الغالب او بتوسط المعنى الحقيقي فهما مشتركان في الحاجة الى القرينة في تعيين المراد وتحقيق
المجاز باحتياجه اليها في فهم السامع واحضاره بباله في الغالب فظهر استقلال المشترك في الدلالة على ما وضع
بازائه من المعاني واحضارها ببال السامع بعد العلم بوضعه لها وقصوره في افادة المراد بنفسه وعدم
استقلاله في الدلالة على خصوصه فهو بنفسه دال على المراد وان لم يكن دالا على كونه هو المراد فمحصل ان ما
يستقل المشترك بافادته انما هو الدلالة على ارادة احد معانيه لا بمعنى المفهوم الجامع بينها بل خصوص
واحد منها فصح القول بان مدلوله واحد من المعنيين غير معين وكلاهما في ذلك تحقيق ذلك المعنى في الواقع
وعند المتكلم فان المقصود عدم دلالته على خصوصه وهذا هو مقصود صاحب الشارح من العبارة المذكورة
وقد احسن التادية عنه حيث قال ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه غير مجموع بينهما فانه ظاهر في انطباق
على ارادة مصداق احد معنييه دون مفهوم احدهما الصادق على كل منهما والدائر بينهما
كما لا يخفى **مورد** كما اشرنا اليه في اول الكتاب حيث قال في صدر القانون الثاني اللفظان استعمل فيما
وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وقال في الحاشية احترزنا بقيد الحيثية عما لو استعمل المتشرعة مثلا
لفظ الصلوة في الدعاء مجازا فانه يصدق عليه انه استعمال اللفظ فيما وضع له لانه هو الموضوع له في
لغة العرب ووجه الاحتراز ان الباعث على هذا الاستعمال ليس ملاحظة كونه موضوعا له ولم يكن الداعي
لهذا الاستعمال هو الوضع بل ملاحظة المناسبة للموضوع له الشرعي لكن قال فعلى هذا يحصل الاستغناء
عن تقييد الحد باصطلاح التخاطب لاخراج ذلك **مورد** اعلم ان ما ليس بتثنية ولا جمع اشعار بان الاطلاق
المفرد لا يختص بكونه في مقابل المثنى والمجموع فانه قد يطلق في مقابل المركب وقد يطلق في مقابل
المضاف وقد يطلق في مقابل الجملة والى جهة الكلام هنا تعلقه بالاولين دون الثلاثة الاخر ولعل
وجه تعارضه فيما بينهم محطا لجل اقوال المسئلة فان جلها بل كلها ناظر الى الثلاثة الاول والا فلو قصد
الانحصار والاختصاص رد عليه بانه لو كان المشترك مركبا او مضافا او جملة فانه فيه نزاع المسئلة
من دون فرق بينها وبينه اذا كان مفردا بمعنى غير المثنى والمجموع ولا يختص التثنية والجمع بالمفرد المقابل

للثلاثة الاخر بحيث لا تلغى هى ولا تجمع قوله منفردا ناظر الى المعنى اى يكون مرادا بانفراده وكونه ناظرا الى
اللفظ وان كان صحيحا كما ينظر اليه الشرطية الاولى لكنه ليس ملائما للكلام وتمام المقدمة قوله فلو كان آه
اى لو لم ينحصر غرض الواضع فى التفهيم بنفسه بل كان له غرض آخر وهو مدخلية شئ آخر فى دلالة اللفظ
على معناه او شركة معنى آخر مع ذلك المعنى فى الارادة لما كان ذلك المعنى آه قوله لما كان ذلك المعنى آه كونه
جوابا للشرطية الثانية واضح واما كونه جوابا للاولى لعله فيحتمل انه لو كان تمام الموضوع له لكان اللازم
تفهيمه بنفس اللفظ لان هذا هو الغرض من وضعه فاذا لم يفهم بنفسه لم يكن اللفظ محيطا به ولا الغرض
حاصلا من وضعه ويحتمل ان يكون ذلك جوابا بالخصوص الثانية وقوله ولا يجز التشبيه عليه
جوابا للاولى او العكس مع تكلف فيهما قوله بل قول انما صدر الوضع آه حاصله انه قد صدر الوضع
فى حال الوحدة من غير ان يكون الموضوع له هو المعنى مع الوحدة ولا بشرط الوحدة فيكون المعنى
الحقيقى للمفرد هو المعنى فى حال الوحدة اى هو القدر الثابت من الوضع له وح فيكون استعماله فى المعنى
فى غير حال الوحدة خروجا عما علم وضع اللفظ له والتوضيح ان الواضع وان لم يتخذ الوحدة جزءا للموضوع
له ولا شرطا للوضع ولم يصرح بعدم جواز ارادة معنى آخر من اللفظ مع ارادة معناه لكن لما لم يكن
المتصور فى حال الوضع الا هذا المعنى الذى وضعه له ولم يكن خطر الا بين اللفظ وهذا المعنى بحيث تعرض
الواضع بجميع جوانب وضعه الى هذا المعنى ولم يصل الى هذا الوضع ذيل معنى آخر بوجه فكان الامر بان ثبت
الانفراد واستقلت الوحدة من دليل لجة وكان هذا مؤثرا فى اعتبار الوحدة كتاثير تصريح الواضع
بها وبالجملة المتيقن من كيفية الوضع هو حال الوضع وهو ليس الا حال الانفراد فيجب الاقتصار عليه اذ
كون غيره لغة ماخوذا فيه لا اقل من كونه مشكوكا فيه فيلزم الحجر على المتيقن ان قلت كيف هذا المذهب
منه قدس الله سره مع مذهبه فى مسئلة ان الالفاظ بل هى موضوعة للمعانى الذهنية او الامور
الخارجية من انها موضوعة للمهيات لا بشرط شئ قلنا وما مر هناك لا ذلك انما هو فى مقابلة القولين
المذكورين بمعنى ان لا بشرطية المهية انما هو بالنسبة الى الذهن والخارج والقول بلا بشرطيتها

بالنسبة

بالنسبة اليهما لا يستلزم القول بلا بشرطيتها بالنسبة الى الوحدة وعدمها هذا وبما قررناه فى تبيين مرامه علم
ان يندفع ما اعترض به عليه بعض الاعاظم من ان وضع اللفظ للمعنى فى حال الانفراد لا بشرط الانفراد لا نفع
فى الوضع او الموضوع له لا يفيد شيئا فى المقام لان مجرد تعلق الوضع به فى حال الانفراد لا يقتضى بالاقتصار عليه
مع عدم كون الوضع بشرط الانفراد حين كون ذات المعنى ح متعلقا للوضع وهو حاصل فى الحالين
فمجرد حصول صفة له فى حال الوضع لا يقتضى باختصاص وضعه لذلك المعنى بتلك الحالة الخاصة مع عدم اعتبار
الواضع لتلك الخصوصية قيدا وكون الوضع توقيفيا لا يقتضى بالاقتصار عليه مع الاعتراف بكون اللفظ موضوعا
لذلك المعنى لا بشرط الانفراد كيف ولو كان وجود صفة فى حال الوضع باعثا على الاقتصار فى الوضع على ذلك
لزم عدم صدق الاعلام الشخصية على مسمياتها بعد تغير الحالة الحاصلة لها حين الوضع الا مع ملاحظة
الواضع تعميم الوضع لسائر الاحوال فى حال الوضع وهو مما لا يتوهمه احد ووجه الاندفاع انه وان لم يكن
الوضع بشرط الانفراد الا انه لما كان الوضع توقيفيا فكان اللازم ان يقتصر على ما علم فيه رضا الواضع ويكتفى
بالقدر المتيقن وما علم فيه رضاه انما هو استعمال اللفظ فى المعنى المنفرد لانه قد كان منفردا فى حال الوضع
وما اشبه حالة الوضع بحالة الاذن رجل كلا من زيد وعمرو فى ركوب فرسه فانه لا شك فى جواز ركوب كل
منهما بانفراده ولو ركبه احدهما لم يجز للآخر ان يركبه معه وان كان الاذن ثابتا فى حقه ولو ركبه معه
لذمه المالك وصدقه العقلاء وليس ذلك الا لمدخلية حال الاذن فلما كان الاذن لكل منهما فى حال الانفراد
فكان الانفراد معتبرا لبا والانصاف ان توقيفية الوضع بالنسبة الى حالة الوضع غير معلومة ولا الملاحظة
بها بالنسبة اليها حاصلة وقياس حالته بحالة الاذن المذكور قياس مع الفارق لان الاحكام الشرعية
تفارق اللغوية فليتامل ثم النقض عليه بصدق الاسماء عند تغير الحال فى مسمياتها غير وارد لعلمنا
بالعيان وشهادة الوجدان بان الغرض من وضع الاعلام اطلاقها على مسمياتها ابد الدهر وان كانت لها
تغيرات وتبدلات وحركات جوهرية قوله حتى تكون الوحدة جزءا آه لا يخفى ان الوضع بشرط الانفراد
لا يقتضى كونها جزءا له وانما المقتضى له هو الوضع للمعنى مع الوحدة بحيث يكون الموضوع له مركبا من الامرين

واما الوضع بشرط الانفراد فله مقتضى آخر كما ستسمع ولا اقل من عدم انحصار مقتضاه فيما ذكره فجعله معيّنا
بدر فيه ما فيه قوله كما ذكره بعضهم هو صاحب لم ره ووجه ابائه مد الله ظله عما ذهب اليه فساده للقطع بان
الموضوع له هو ذات المعنى من غير ان يكون جزءا مما وضع له اللفظ ضرورة ان دلالة الانسان على نفس مفهومه
ودلالة زيد على نفس ذاته انما هي بالمطابقة لا بالتضمن وبداهة شهادة الوجدان على خلافه فانا اذا
راجعنا وجداننا عند وضع اللفظ للمعنى وجدنا حصول الوضع منا لنفس المعنى من غير اعتبار الوحدة ونقطع
بان هذا هو الشأن في جميع الاوضاع وكفى بذلك حجة فلا حاجة الى ذكره وادعاء ضرورة تبادر الوحدة من اللفظ عند
الاطلاق فيه انه ليس المتبادر منه هو المعنى ووحدته في الارادة بحيث يستقل منه الى الامرين معا حتى يكون
كل منهما جزءا مما استعمل اللفظ فيه كيف ولا يخطر الوحدة بالبال غالبا عند سماع اللفظ ولو كانت جزءا للموضوع
له لما كانت كذلك بل المتبادر منه هو نفس المعنى ليس الا ولو سلمنا فالمتبادر هو المعنى الواحد وهو غير ما ذكره
فان الوحدة ح قيد للمعنى لا انها جزء له وانظر تمام الكلام في ذلك على انه لو صح تبادر الوحدة لكان اعم من
افادة الجزئية اذ يحتمل كونها قيدا في المعنى فيكون التقييد داخلا والقيد خارجا بل هو المتعين على تقدير
ما ذكره من ان المفهوم من اللفظ ليس هو المعنى والوحدة ومن هنا استغرب بعض متاخري المتاخرين ان
يكون مراده كون اللفظ موضوعا للمعنى المقيد بالوحدة بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فيكون
الموضوع له هو ذات المعنى مقيدة بكونها في حال الوحدة فلا تكون الوحدة جزءا من الموضوع له بل تكون
قيدا فيه لكنه بعيد لصراحة كلمته في كون نفس المعنى بعض الموضوع له قوله فلا يتم ما فهم من بعض
المحققين لعل مراده هو السيد الخليفة سلطان العلماء ره قال الوحدة وعدمها من عوارض الاستعمال لا جزء
المستعمل فيه فان الظاهر ان الواضع انما وضعه لكل من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها نعم قد يستعمل تارة
في واحد منها وقد يستعمل في اكثر والموضوع له المستعمل فيه هو ذات المعنى في الصورتين على ما حققه شارح
المختصر لكن يبقى الكلام في ان الوحدة وان لم يكن داخلا في المستعمل فيه لكنها غالبة في الاستعمال بحيث تنشأ
الاستعمال الافرادي والظاهر ان هذا كاف فيما هو ثمرة الخلاف حين الاستعمال وان كان صيرورته

بمجرد ذلك مجازا في المتعدد محل تامل انتهى قوله فان الوجه الخارج عنه تعليل لعدم تمامية مذهب سلطان العلماء
ولا يخفى عليك ان غاية ما يحصل من هذا التعليل هي عدم ترتب الاثر الوضع للمعنى لا بشرط عليه اعني جواز
الاستعمال في معنى واحد وفي اكثر جموداً على ملاحظة حال الوضع واما افساده من اصله فلا دلالة له عليه والتحقيق
استقامته لشهادة الوجدان به وبعدم كون الوحدة ملحوظة للواضع لا في رتبة الوضع ولا في مرتبة
الموضوع له بحيث ان يكون قيدا للاول او للثاني وتوافقه الاول الاعتباري ايضا لما في غيره من الافتقار
الى امر زائد والاصل عدمه الا ان هذا الاصل غير معتبر لعدم حصول الوصف منه لمعارضته باصالة تعلق
الوضع بالخالي عن ذلك القيد ولعله لذا استقر بناء العقلاء على عدم اعتباره في امثال المقام ومن هنا
تبين عدم استقامة الوجهين اللذين اشير اليهما احدهما ان يكون الموضوع له هو ذات المعنى مقيدة
بكونها في حال الوحدة فلا تكون الوحدة جزءا من الموضوع له بل تكون قيدا فيه وثانيهما ان تكون الوحدة
قيدا في الوضع ويكون الموضوع له هو نفس المعنى لا بشرط شيء فالواضع قد اعتبر في وضعه اللفظ للمعنى ان
يكون المعنى منفردا في ارادته من اللفظ واستعماله فيه وما لهما واحد وهو انه وضع اللفظ لمعناه بان لا يراد
منه الا متوحدا وبالجملة انكار كون اصل الوضع للمعنى لا بشرط مكابرة ونسبة اعتبار توحد المعنى في
الارادة الى الواضع حين وضعه كاعتباره نفس المعنى وتوجهه اليه مما يكذبه الوجدان والعيان نعم قد
صارت تلك اللابشرطية غير مثمرة لكون الاستعمال على وجه الاجتماع مهجورا غير واقع بحيث يكشف عن
عدم اذن الواضع فقد صار الموضوع له متقيدا بان تكون ارادته من اللفظ بانفراده لا انه كان
حين الوضع مقيدا بذلك ومن هنا يتضح ان ما سمعته من السيد الخليفة بعد اذعانه بان الوحدة
غالبة في الاستعمال بحيث يتبادر الاستعمال الافرادي حتى قوله وان كان صيرورته بمجرد ذلك مجازا في
المتعدد محل تامل ليس في محله ولو ابى الاعم عدم كونه مجازا فلا يأبى الاعم عدم كون هذا الاستعمال صحيحا
جيدا جدا قوله او لا بشرط الوحدة ولا عدمها ظاهر العبارة ان هذه الفقرة ناظرة الى مذهب سلطان العلماء
الذي ذكره فيما قبل كما ان فقرة المعطوف عليه ناظرة الى ما ذهب اليه صاحب لم وقد نقله فيكون مفادهما

بل تجد من نفسك الرخصة بان تقول انى وضعت هذا الاسم له بشرط الوحدة كما يقوله الآمدي او تقول انى
وضعته له لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدم الوحدة اى بشرط الاطلاق كما يقوله الاول وقد نقلنا
كلامه سابقا وليس فيه ما يشعر باعتبار شرط الاطلاق ولقد تفطن بذلك بعض متأخرى المتأخرين
فقد زعم الفاضل القمى ان مذهب السلطان كونه موضوعا للمعنى بشرط الاطلاق وليس كما توهم اشرنا كيف
ولو كان معتبرا فى نظر الواضع لكان استعمال اللفظ فى المتعدد استعمالا حقيقيا وكان الاشتراك اللفظى
معنويا وهو لم يحكم بحقيقيته حكما جزميا لكان تامله فى كونه مجازا بل لو كان معتبرا وشرطا لزم ان يكون
كل من استعماله فى الواحد والمتعدد مجازا بل لزم كون المعنى مشروطا بعدم شيئين لا ينفك عنهما وكون
اللفظ موضوعا لما لا تحقق له ولا يمكن تحققه هذا اللهم الا ان لا تكون عبارته هذه ناظرة الى مذهبه
ويكون ذكرها استطرادا السابقتها وهو كما ترى او لا تكون من تتمة المنقول كما ان قوله بشرط ان يراد الوحدة
من تتمته وتكون من متعلقات القول فيكون المعنى او تقول ذلك لا بشرط الوحدة ولا عدمها اى لا
تشعر باشتراط الوحدة او بعدم اشتراطها وفيه مع انه يأبى عنه آخر كلامه حيث انه يشعر بكونها من تتمة
المنقول وان المعانى اللابشرط التى وضعت لها الالفاظ فوق حد الاحصاء ولا عيب فى هذا النوع من
الوضع بوجه انه يوقعه فى احد المحذورين اما اختيار مذهب صاحب لم او القول باشتراط الواضع
عدم الوحدة كما لا يخفى قوله باعتبار الوضع للموضوع له اه لما ذكر من ان الموضوع له هو الجزء الحقيقى
الوحدة فى فلو كانا معتبرين لكان اعتبارهما فى الوضع ولم يثبت ذلك من الواضع وينفى احتماله باصالة
العدم وبهذا الكل لا يخفى ما فيه قوله قد يوجد الاستعمالات اه توضيح الكلام وتهذيبه ان من جملة انواع
العلائق المعتبرة استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل او بالعكس مثلا وان الكل جنس تحته انواع منها ما كان له
تركب حقيقى خارجى كالانسان فانه مركب من الاجزاء الخارجية الحقيقية من الرقبة واليد والرجل وغيرها وكاليد بالنسبة
الى المرفق والزند والاصبع وكالاصبع بالنسبة الى الانامل وغيرها ومنها ما لا يكون كذلك بل له تركب اعتبارى لا وجود
للاجزاء فى الخارج كاعتبار الوحدة فى تركيب الموضوع له مثلا وفى تحت ذلك النوع اعنى المركب الخارجى الحقيقى اصناف

منها ما قوامه وتحققه بجزئه كالانسان بالنسبة الى الرقبة ومنها ما ليس كذلك كهو بالنسبة الى الاصبع فاذا تحصل لنا من
تتبع كلمات العرب واستقراء محاوراتهم انهم يعملون استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل فى صنف خاص من نوع
خاص من انواع الكل كالصنف الذى لجزئه قوام فى تحققه من النوع الذى له تركب خارجى كما رأيناهم
يستعملون الرقبة فى الانسان فليس لنا التعدى فى ذلك الاستعمال الى صنف آخر من ذلك النوع كان
نستعمل الاصبع فى الانسان واذا تحصل لنا ان استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء انما هو فى جزئيات نوع
معين من انواع الجنس كالنوع الذى كان للكل تركب حقيقى كاستعمالهم الاصابع فى الانامل و[illegible]
فى الاصابع فلا يجوز لنا ان نتعدى فى ذلك الاستعمال عن جزئيات هذا النوع الى جزئيات نوع آخر
كالنوع الذى كان تركب الكل تركبا اعتباريا واما اذا حصل لنا ان حصول الرخصة فى صنف من اصناف نوع
من انواع جنس من العلائق للتجوز التعدى الى صنف الآخر وان حصول الرخصة فى نوع من انواع
جنس منها التجوز التعدى الى نوعه الآخر فكل ما حصل فيه الرخصة من التتبع والاستقراء من المتبع
دون غيره الا ان وضع المجازات نوعى توقيفى واما القدر المتيقن من الرخصة ليس ازيد من ذلك هذا
محصل مرامه من الادعاء وجوابه هو القول بان وضع المجاز صنفى وهو اخص من كون وضعه
نوعيا مطلقا فان الاول يفرق فيه بين اصناف النوع دون الثانى والا على وجه القول بنوعية
وضعه مطلقا بان يكون وجود كل نوع من انواع العلائق مجوزا للتجوز كان يكون كل مقام ثبت فيه
علاقة الكلية والجزئية مثلا كان فيه طريق الى المجاز سواء كان للكل تركب حقيقى ام لا وسواء كان
الجزء مما ينتفى بانتفائه الكل ام لا والا لما اورد المجيب رحمه الله على قائله لانه يستلزم جواز اطلاق
الانسان على اصبعه او ظفره مثلا وبالعكس لوجود تلك العلاقة بينهما وليس بجائز وما ادعى
البعض من الادعاء نحو لا ينبغى الجمود عليه والاخذ بالاطلاق لما يلزمه من بعض المفاسد كعدم صحة
استعمال اليد فى الانسان لعدم كون هذا الجزء مما ينتفى الكل بانتفائه مع انه ورد فى الحديث
المشهور على اليد ما اخذت حتى تؤدى فتجويز ان يقع رأيت رقبة او زرت رقبة ويراد الانسان

لكون هذا الجزء دخيلا في قوام الكل وليس بعض الاجزاء غير ذلك وتحقيق المقام انه ذهب جماعة الى ان وضع المجاز
شخصي بمعنى انه يعتبر في صحة استعمال كل لفظ بالنسبة الى كل من المعاني المجازية نقل الآحاد كما هو الحال في
المعاني الحقيقية واستدل عليه تارة بانه لو لم ينقل من اهل اللسان خارجا عن اللغة لانحصارها في الحقيقة
والمجاز وغير المنقول ليس من الاول قطعا وكذا الثاني لان المجاز اللغوي ما كان المجوز فيه صاحب اللغة
فيخرج عن العربية واخرى بانه لو لم يحتج الى نقل الآحاد لما ذكروا المعاني المجازية في كتب اللغة واقتصروا
على بيان المعاني الحقيقية والمذهب فاسد لما يلزمه من كون المجازات التي احدثها فصحاء المتأخرين
وغيرهم مما لا يسع احد حصرها غلطا وهو غلط لا يليق بمن له ادنى مسكة والوجهان كما ترى اما الاول
فلوجهين احدهما ان استعمال المجاز لما كان عن ترخيص الواضع وتجويزه فهو اندراجه في العربي وحصر تجويز
استعماله في نقل هذا الاستعمال بعينه مصادرة ثانيهما انه يكفي في اندراجه فيه وقوعه من اتباع اهل اللسان
الا ترى ان الحقائق العرفية العامة والخاصة غير خارجة عن اللسان العربي مع ان الاستعمال فيها من جهة
وضع خاص مغاير لوضع اللغة بل وكذا الحال في المرتجلات مع عدم ملاحظة مناسبتها للمعاني اللغوية ليحصل لها
بها نوع تبعية لواضع اللغة واما الثاني فلان ذكر المعاني المجازية ليس لاستقصاء المجازات حتى لا يصح استعمال مجاز
غيرها كما هو شانهم في بيان المعاني الحقيقية بل غاية ذكرهم المعاني الدائرة بين الحقيقة والمجاز لاحتمال
كونها من الحقيقة او يشيرون الى بعض المجازات المتداولة عند اهل اللغة او المجازات الخفية مما تكون العلاقة فيه
غير واضحة ليكون باعثا على سهولة الخطب في معرفة المعاني المستعملة فيها في الاطلاقات الواقعة في الآيات القرآنية
والروايات المأثورة والاشعار والخطب والرسائل ونحوها فان في ذكرها توضيحا لتفسيرها وذهب الاكثرون
الى الاكتفاء فيه بنقل نوع العلاقة المصححة للاستعمال فلا يصح التجوز الا بعد ثبوت الترخيص في نوع تلك العلاقة
من غير حاجة بعد نقله الى نقل الآحاد اما عدم الحاجة الى نقل الآحاد فلما مر من فساد اعتبار نقلها ولما يتبين مما
سيجيء واما وجه اعتبار نقل النوع فهو انه لما كان الامر في باب الالفاظ مبتنيا على التوقيف فيجب الاقتصار
في الاستعمال على حسب ما عينه الواضع ولا يجوز التعدي عن مقتضى الوضع الا بعد ترخيصه بقدر ترخيصه

لكونه لم نجد من الوضع والقدر الثابت من التجويز في التجوز هو ما ذكر فلا يجوز الا الاقتصار عليه وفيه مضافا
الى انه لا يخفى وهنه بعد ملاحظة ما تقدم انه لو كان مجرد نقل النوع كافيا لاكتفى ذلك الى جواز ما ليس
بجائز وقد ذكرناه او لا لعدم جوازه ما ليس شاهد ذلك الى جوازه يدل على ان ملاك وضع المجاز انما هو شيء
آخر وقد كتب الى بعض المتأخرين التفصيل بين الالفاظ التي ضبطوا معانيها المجازية كالحروف وصيغ
الامر والنهي وبين غيرها فاقتصر في الاولى على القدر المنقول دون الثانية وهو ان اراد انه لولا الحاجة
في الالفاظ التي تعرضوا لمعانيها المجازية وضبطوها الى النقل وتوقف الاستعمال فيها على التوقيف لم يتجه تعرضهم
لها ولم يترتب فائدة عليه ففيه منع ذلك اذ قد يكون ذلك لمزيد عنايتهم بشأنها لكثرة دورانها في
الاستعمالات وشيوع استعمالها في المحاورات فارادوا بيان معانيها المجازية ليسهل تفسير استعمالاتها الواقعة
في كلماتهم او لغير ذلك فذلك لا يفيد توقف تلك المجازات على النقل وان اراد ان الظاهر في حق تلك
الالفاظ ان لا يكون هناك معنى آخر يكون بينه وبين معانيها الحقيقية علاقة معتبرة ففيه منع دلالة
الظهور كيف وسلسلة المعاني غير منتهية وان اراد تصريحهم بانحصار معانيها المجازية فيما ذكروه ففيه
انا لم نجد من هذا التصريح عينا ولا اثرا كيف ولا تعقل له لما ذكر ولو سلمنا حصرهم تلويحا او تصريحا لمعانيها
فيما ذكروه فانما هو لعدم عثورهم على ما هو المناط في صحة التجوز الا بالنسبة الى تلك المعاني لا لتوقف الامر فيها
على النقل هذا كله مضافا الى انه لو قال هذا القائل من اول الامر باعتبار نقل الآحاد لكان اروح له
من هذا التفصيل اذ لا نظن وجود لفظ يكون جميع معانيه التي ذكروها معاني حقيقية ولم يكونوا ذكروا له
معنى مجازيا او معاني مجازية فيكون جميع الالفاظ قد ضبطوا معانيها المجازية فيتوقف امرها على نقلها
ولو كان هناك الفاظ لم يذكروا الا معانيها الحقيقية فلا اقل من كونها بالنسبة الى غيرها نادرة جدا فالحري
اذن ان يقول بمقالة ذلك القائل ويعد تلك الالفاظ ويستثنيها ثم وليت شعري انه لم تكلف هذا
التفصيل مع انه هو الموافق للاعتبار وان كان لقد فاسدا اذ يمكن ان يوجه ان تعرضهم للمعاني المجازية
وضبطهم اياها في حق جملة من الالفاظ يشعر بان تلك الالفاظ اوسع دائرة من غيرها واكثر دورانا مما سواها

وقضيته جواز استعمال الالفاظ المجازية الحادثة حينا بعد حين بمجرد وجود العلاقة المعتبرة بلا فرق بينها فانه لما
لم يكن بهذه المثابة فكان اللازم نقل آحاد استعمال الالفاظ المجازية هذا وذهب بعض الاعاظم وتبعه بعض
مدققي الافاضل الى ان امر المجاز مربوط بالعلاقة العرفية والمناسبة التي يقبلها الطبع سواء وجدت فيه
احدى العلاقات المعروفة او في غيرها وتلك العلائق من مظانها وهي انما تعتبر اذا تضمنت هذه المناسبة
وانه لا حاجة الى نقل الآحاد ولا نقل خصوص انواع العلائق وهو المختار بيان ذلك ان ترخيص الواضع
في كيفية الاستعمال المجازي لم يرد بطريق النقل المتصل اليه ولا المرسل عنه وانما القوم تصفحوا الاستعمالات
واستقرأوا المحاورات ونظروا في الطريقة الجارية في المكالمات ولاحظوا موارد الاطلاقات فوجدوهم
يطلقون بعض الالفاظ على ما يناسب معانيها الاصلية ولم يحصل لهم من التأمل في تلك الطريقة الجارية
المتداولة من بدو اللغة الى الآن الا ذلك فعمدوا الى تلك المناسبة فوجدوها في موضع مناسبة المشابهة
وفي آخر مناسبة السببية الى غير ذلك فعبروا عن كل باسم يخصه فتبين ان المدار في التعدي عن مقتضى
الاوضاع الحقيقية انما هو ملاحظة الارتباط الذي لا يستهجن معه استعمال اللفظ في المعنى المجازي
والانتقال اليه من المعنى الحقيقي من غير ملاحظة شيء من خصوص المعاني المستعملة فيها ولا شيء من خصوص
العلاقات المقررة في شيء من الاستعمالات المتداولة كيف وتلك الخصوصيات غير منضبطة عند اهل العرف
ولا معروفة عند العامة ومع هذا فقد يقصد منهم من استعمال الالفاظ في المعاني المستحدثة الجديدة
وضروب الكنايات الدقيقة وغيرها من غير ان يكونوا شاعرين بان العلاقة التي من اجلها كان هذا الاستعمال
مستحسنا ما هي مما لم يخطر ببال المتقدمين المتبحرين من اهل اللسان وهذا ينبئ عن ان زمام صحة الاستعمال
المجازي انما هو بيد القبول الطبعي والاستحسان العرفي بان يكون الاستعمال مرضيا عندهم غير مستنكر
لديهم من غير ان يكون لخصوص العلاقات المخصوصة مدخل في ذلك كيف ولو اعتبرت هذه الانواع
بخصوصيتها وخصوصيتها فان كان داعيا كان اللازم اطراده وصحة استعمال المجاز كليا مع حصول واحد
منها والضرورة قاضية بعدمه اذ لا يصح التجوز في كثير من الامثلة مع حصول نوع العلائق المعروفة ولو

مع حصول الشرط الذي اعتبروه في بعضها كاستعمال الجزء في الكل ويصح في بعضها مع انتفاء ما اعتبروه من
الشرط كاستعمال اليد في الانسان كما في الحديث المشهور مع انها مما لا ينتفي الكل بانتفائها ويصح استعمال مجاز
بعينه في مقام كما في المثال المذكور دون آخر كأن يقول رأيت يدا ويراد بها الانسان وكما في استعمال الرقبة
في الانسان فانه انما يصح فيما تعلق بها العتق او الرق ونحوهما لا فيما سوى ذلك كأن يقول رأيت رقبة
او نمت رقبة وقد يصح التجوز في لفظ ولا يصح في مرادفه كما في الرقبة فانها تطلق على العبد والجيد مرادفها
ولا يطلق عليه واعتذر عن ذلك بان عدم الاطراد في بعض الموارد انما هو لخصم بالمنع فان الترخيص
الحاصل في المجازات مقتض لصحة الاستعمال وليس علة تامة في ذلك كما في اوضاع الحقائق ووجود المقتضي
اذا قارن وجود المانع فلا مانع من عدم الاطراد وفيه اولا ان الظاهر من ملاحظة موارد الاستعمالات الغير
الجائزة عدم حصول المقتضي لصحة الاستعمال فيها حيث انه لا فارق بين المعاني الموجودة فيها وبين المعاني
التي ليست بينها وبين المعاني الحقيقية مناسبة ظاهرة لا ان المقتضي لصحة الاستعمال موجود هناك وانما يمنع
عنها وجود المانع كما لا يخفى ذلك على من لاحظ العرف والعادة وثانيا ان الموارد الممنوعة مع اشتمالها
على موارد مستحدثة مما لا حصر لها فيتعذر النص عليها والضبط لها وليس هناك قاعدة كلية يكون معرفا
بالرجوع اليها سوى ما ذكرناه ولا يقول به الخصم مع ان موارد الرخصة اقل منها فهي بالنص عليها اولى
وثالثا ان المصرح بالمنع ان كان هو الواضع فلم يصل الينا نقل في ذلك ولا ارسله عنه خلف عن سلف
وان كان غيره من سائر اهل اللسان فهو كما ترى لقد صرح به لكن الكلام انما هو في وجه هذا
التصحيح وليس وجه الامارة هنا اليه واجيب بانه لخصوصية المحل وفيه ان الوضع اطلاق الوضع
والرخصة وتأثير المحل غير معقول وثالثة بانه لعدم اكتفاء الواضع في مثل الصورة الممنوعة بتلك
العلائق وفيه اولا انه دعوى عرية عن الدليل بل ليس لها الى التعقل سبيل كيف وتلك الصور
غير محصورة وثانيا انه لا يلائم الاطلاق المدعى والداعية المفروضة وان كان اعتبارها بشرط
قبول الطبع فقبوله هو المتبع وجعله متبعا معها دون غيرها مما لا وجه له وان كان في الجملة فيجب

فيلزم القول بتوقفه على النقل وهو فاسد والاولى ان يوفق بالادراك وكيس الوجه الا ما ذكرنا وبالجملة فمعد تحقق
لك ان القول بان الواضع قد اعتبر هذه الانواع من حيث الخصوص فليس لنا التعدي الا فيها وهم في غاية
السقوط بل العنوان المعتبر في التجوز ما اعتبرناه وهو المناط في الترخيص وانطباقه على تلك الخصوصيات
من قبيل الاتفاق من غير اعتبار في الترخيص لخصوص تلك الجهات والوجوه المذكورة في كتبهم انما هي مبنية
على الغالب ولذلك بالغ الاكثر في حصرها وضبطها ووقع الاختلاف في تعدادها بحسب اختلافهم في كثرة التتبع
في اصناف المجاز وقلته وتفاوت رجاع بعضها الى البعض فاقتصر جماعة على عدة منها بارجاع الباقية اليها
والحق كما عرفت ارجاع الجميع الى امر واحد هو ما قررنا ان قلت ان المؤانسة العرفية وان كان لها دخل في
التجوز لكن ليس الامر بان يكون المدار عليها بالكلية ضرورة ثبوت مجازات غير مستحسنة في العرف غير
مقبولة للطباع اصلا قلنا قد يخيل ذلك كما سمعناه عن بعض اساتيدنا الا انه تخيل فاسد اذ لم نقف على مجاز
صدر عن اهل اللسان وهو غير مستحسن عندهم نعم مراتب المجازات مختلفة في الاستحسان والمقبولية ولا يقدح
ذلك فيما نحن فيه ولو فرض وجود مجاز صادر منهم غير مقبول في نظرنا فانما هو لقصور انظارنا عن الاطلاع
بما فيه من الدقة واللطافة لا انه عرى عنهما بالمرة فان قلت اليس ما ذهبت اليه منافيا لما شاع وذاع
من ان المجاز له وضع بالوضع النوعي قلنا ان كان وجه تخيل التنافي توهم انه ليس فيما ذهبنا اليه قول بالوضع فقد علمت
لان حقيقة الوضع انما هي ترخيص الواضع في الاستعمال واستعمال اللفظ في غير ما وضع له اذا كان بينه
وبين ما وضع له علاقة عرفية ومناسبة طبعية انما وصل الينا من الواضع اذ لما تصفحنا محاورات اهل اللغة
وتتبعنا مكالمات تبعته وجدناهم يستعملون هذا الاستعمال فكان ذلك كاشفا عن رضائه به وكون المجازية
مبنية عليه فارشاد الطبع اليه لا يقتضي استقلال الطبع فيه لان طبع التكلم والاستعمال ينسب الى من تبع
واتبع طريقتها من مطبوع من قبله وماخوذ من جانبه فتبين ان ما افاده بعض مدققي الافاضل من انه
لا حاجة في المجاز الى الوضع والرخصة بل جوازه طبعي مبني على المسامحة والتاويل في الوضع الاول حيثما تحقق
بين المعنيين علاقة معتبرة عند الطبع وان كان وقوع الاستعمال في بعضها مما يوجب تاكد العلاقة

اوتعميم موارده فان الضرورة قاضية بان من وضع لفظا بازاء الشمس جاز اطلاقه على وجه يشابه الشمس في الحسن
والبهاء بملاحظة وضعه للشمس وان قطع النظر عن كل اصطلاح في غير محله فان التجوز الطبعي لا يفارق الوضع
والرخصة على ما عرفته وان كان وجهه ان الوضع النوعي في نفسه اعم من الوضع الانشائي العرفي اذ ربما تحقق
التجوز الاول دون الثاني فالمنافاة حقه وبالقبول حقيقة اذ قد بينا سابقا انه لا ينبغي اخذ الاول
بعموم واطلاقه واذن فينبغي اخذه باهماله ولا ينافي في حق مع الثاني لان الوضع النوعي كما انه يتصور فيما
كانت علاقة التجوز احدى العلاقات المعروفة كذلك يتصور فيما كانت غيرها من غير فرق ولو
اغمضنا عن ذلك كله وسلمنا التنافي فلا باس به لان القول بالوضع النوعي انما هو ممن لم يتفطن على
ما اخترناه ومعه الشتم غير عسيرة **فايدة** هل القرءان او الالفاظ المرضية واحدة ام لا توضيح المقام ان استعمال
التثنية لا يخلو من وجوه ويوافقها الجميع فيها الاول ان يطلق اللفظ المثنى ويراد به فردان متفقان في الاسم
والمهية كعينين لفردين من الذهب الثاني ان يطلق ويراد المختلفان فيهما كالقمرين والعمرين الثالث ان
يستعمل في فردين متفقين في الاسم مختلفين في المهية كعينين للذهب والباصرة وفي صحته بملاحظة هذه
الثلاثة اقوال ثلثة فقيل بانه موضوع بازاء المتفقين في اللفظ والمعنى معا وقد اختاره المصنف
وهو وان لم يكن في كلامه ما يشعر بالاتفاق اللفظي لكنه لازم للاتفاق المعنوي ضرورة ان كل
فردي المهية موسومين باسمها في الحقيقة ولو كان لاحدهما اسم غير اسم الآخر فانما هو اسم ثانوي كما لا يخفى
وبالجملة مناط هذا القول انه لا يكفي الاتفاق في اللفظ بل لا بد من الاتفاق في المعنى فلا يطلق القرءان
على الطهرين او الحيضين ولا على طهر وحيض وقيل بانه موضوع لمطلق المتفقين في اللفظ فيتحقق العينان
في عين الشمس وعين الميزان وقيل بعدم اشتراط الاتفاق لا لفظا ولا معنى فالرجلان حقيقة على
المذاهب والزيدان حقيقة على الاخيرين ومجاز على الاول والقرءان مجاز على الاولين وحقيقة
على الاخير والمختار ما اختاره طيب الله رمسه وفاقا لمعظم اهل العربية فان الظاهر المتبادر منه هو
الفردان من جنس واحد بحيث لا يكاد يشك في ذلك من تامل في الاطلاقات فالمتبادر من الرجلين

مثلا انما هو الزوجان من مهية واحدة وكذا من المسلمين اى الشخصان من المسمى بالمسلم لا الرجلان المسميان بالمسلم حتى
يكون دليلا على اعتبار الاتفاق الاسمى فقط وما ذكره بعض متاخرى المتاخرين من ان التبادر لكنه ناش من
القرينة لان المادة حقيقة في المهية المقيدة بالوحدة فتصرف العلامة الى الفردين من مهية واحدة فيه
ايضا فالاولى ان كون المادة حقيقة في المهية المقيدة ضعيف غير مرضى يصلح للقرينية اذ لو كان التبادر
لذلك لكان متاخرا عن التفطن به من العلوم وجوده حيث لا التفطن به فتفطن هذا ايضا فالاولى
الاعتبار بذلك فان تثنية المفرد وجعله مثنى في معنى جعل ذلك الفرد بعينه فردين فالفرد الذى
بانضمامه يتحقق الاثنينية ليس الا شريكا لصاحبه في المهية ولا يخفى ذلك على من له ادنى دربة وآخر
قد كان المثنى حقيقة في ذلك فيؤول المثنى الذى لم يتفق فرداه في المهية بما يرجع الى الاتفاق فيها
فيعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلى في مفردها مجازا مثل المسمى بالمسلم في مسلمين والمسمى بزيد
في زيدين ويعتبر كون التثنية والجمع طاريا على ذلك المفهوم الكلى وقد صرح بذلك جماعة من
اساطين النحاة ولو اغمضنا عن كون ذلك داعيا الى هذا التاويل في تثنية الاعلام وجمعها فلا داعى الى
وهو ان ما يتكلف به في جعل التاويل بالمسمى تعسفا من ان العلامة اللاحقة للمفرد انما تفيد تعدد
الفرد سواء كان ذلك الفرد المتعدد من جنس واحد او زيد وعمرو جار في تثنيتها وجمعها بداهة ان
زيدا العلم باعتبار علمية لا يتعقل تعدده حتى تفيد العلامة اللاحقة تعدده واذ قد كان شانها
افادة فلا مناص فيهما عن التوجيه بالمسمى لان المسمى يتعدد قال بعض الاجلة لفظ التثنية والجمع
صريح في التعدد والتكرار ونص فيه وكل واحد من شخص الزيدين مثلا لا تعدد فيه اصلا بالبديهة
فكيف يصير اثنين وكالم يصر اثنين كيف يوجد ليس بواحد بل هو اثنان فالتكرار والتعدد لا بد منه في
تحقق معنى الاثنينية فلا جرم يكون كل واحد منهما باعتبار كونه مسمى وموضوعا له وامثال ذلك
منكرا فتعين كون المراد المسمى بزيد ونحوه فكيف يكون تعسفا بل انكاره تعسف انتهى وما يرشد
اليه ما نبه عليه بعض الاعاظم من انه لا شك في كون تثنية الاعلام وجمعها نكرة حسبما اتفق عليه

النحاة

النحاة ويدل عليه دخول لام التعريف عليهما ونحو وجهما من منع الصرف فليست تلك الاعلام باقية على معانيها
فيكون المراد بها مفهوم المسمى بذلك وهو معنى شائع في الاعلام كما في مررت باحمدكم وباحمد آخر واذ قد عرفت الذى
فقد تبين لك فساد القولين الآخرين اى القول بعدم اشتراط الاتفاق مطلقا والقول بكفاية الاتفاق اللفظى
اما الاول فلانه مبنى على التغليب وجميع باب التغليب من المجاز لان اللفظ لم يستعمل فيما وضع له الا ترى
القانتين في قوله تعالى وكانت من القانتين موضوع للذكور الموصوفين بهذا الوصف فاطلاقه على الذكور والاناث
اطلاق له على غير ما وضع له وقس عليه ساير الامثلة ومن الغريب استدلال بعض متاخرى المتاخرين عليه بان
المتبادر من العلامة مطلق الاثنينية ولا اشعار هنا بالاتفاق لفظا او معنى فان هذا التبادر لو كان
ممكن التصور في حق العلامة لم يكن نافعا لان الكلام انما هو في المثنى لا في علامة وقد ذكرنا ان المتبادر
منه ما ذا ايضا فالاولى ان جعل نحو القمرين حقيقة اخراج للتغليب عن الحقيقة بذا نعم يمكن ان يجعل المثنى
الذى فرداه مختلفان اسما ومهية نظير مثنى الاعلام بان يجعل احدهما مسمى باسم الآخر ادعاء ثم
يؤول الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم مثنيا ولهما فيثنى باعتباره فيكون معنى الابوين مثلا المسميين
بالاب كما في العلم واما الثانى فحصل ما افاده قدس الله سره في مجازيته وجوه احدها عدم تبادر هذا
النوع من الفردين من المثنى وثانيها انه لو كان حقيقة لزم الاشتراك والمجاز خير منه ان قلت لم لا يجوز
ان يكون المثنى مشتركا بينه وبين ما اثبتت كونه معنى حقيقيا لجامع الاتفاق في الاسم ويحمل على الاشتراك
المعنوى اولى من حمل على الحقيقة والمجاز قلنا لان الاول انما يصار اليه بشرط وجود احد شرطين الاول
ان يكون استعمال اللفظ في الفرد المشترك ثابتا الثانى ان لا يكون استعماله في احد الفردين اكثر من
استعماله فيه وكلاهما مفقود هنا اما الاول فلان قضية استعمال اللفظ في المتفقين في الاسم وحده
وهو عقيمة لانا لم نجدهم مكتفين في المثنى بمجرد الاتفاق الاسمى بل يعتبرون الاتفاق في المهية لا محة
ولذا يؤولون نحو المسلمين بالمسميين بالمسلم كما ذكر واما الثانى فلان استعماله في متفقى الاسم والمهية اكثر و
اغلب من استعماله في متفقى الاسم فقط فلا ينبغى المصير الى الاشتراك المعنوى هكذا استفدناه من بعض اساتيذ

ويمكن ان يجاب بوجه اسهل وهو انه لما ثبت بحكم التبادر وعدم تبادر الغير ان اللفظ بحقيقته انما هو المتفقان في
كل من الاسم والمهية وان المتفقين في الاول المتغايرين في الثانية معنى مجازي فلم يبق هنا احتمال حقيقية الشئ
حتى يكون الامر دايرا بين الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز وتوضيح الشأن ان القول بكون عينين مثلاً حقيقة
في فردين من نوعين كالشمس والميزان كما انه حقيقة في فردين من نوع يستلزم التوقف فيما لو قال القائل
ايتني بعينين والتفتيش عن القرينة حتى يتبين ان التثنية هل هي للفردين من نوع وان المراد هو الفردان
المتفقان في المهية او هي للنوعين وان المراد هو الفردان المختلفان فيها ثم بعد قيام القرينة على احدهما يلزم
التوقف ايضا حتى يظهر من قرينة اخرى ان المقصود اي نوع من الانواع لو كان المراد هو الاول واي
نوعين من الانواع لو كان المراد هو الثاني بخلاف القول الآخر فان الاحتياج فيه انما هو الى قرينة واحدة
لمجرد تعيين النوع الذي اريد فرداه وهكذا الامر في الجمع بل هو فيه اشكل اذ احتياجه الى القرينة اكثر
لانه يمكن ان يكون المراد من العيون طائفة من افراد نوع واحد او نوعين او انواع فاذا قال ايتني بعيون
فلا بد من قيام القرينة على انه هل اعتبر في المراد كون الافراد من نوع واحد او لا وعلى الاول لا بد من قرينة
اخرى لتعيين ذلك النوع وعلى الثاني لا بد منها لتعيين ان المراد هل هو كون تلك الافراد من نوعين بان
يكون واحد منها من نوع واثنان منها من نوع آخر او لا بان يكون كل منها من نوع على حدة وعلى الاول
لا بد من قرينة لتشخيص النوعين وعلى الثاني لا بد منها لتشخيص الانواع فيتكثر الاحتياج الى القراين بخلاف
القول الآخر اذ لا حاجة فيه الا الى قرينة واحدة معينة للنوع هذا هو توضيح مرامه قدس الله نفسه وان
كان كلامه مختل النظام ولا يخفى عليك ان هذا الوجه لا يثبت الوضع والحقيقة اللهم الا ان يكون المقصود
منه انا لم نر مخاطبا احتمل في كلام من يتكلم بالعيون او العينين هذه الاحتمالات الداعية الى نصب قرائن
او قرينتين وذلك يكشف عن التبادر المدعى وكون المثنى والمجموع حقيقة في الفردين والافراد من
مهية واحدة وتحققه فهو على هذا بيان التبادر وتوضيحه وتحقيقه وكذا ذكره بعنوان التأكيد قوله
نفي افراد مهية واحدة انما عبر بالمهية الواحدة مع ان نحو لا رجل في الدار نص صريح في نفي افراد مهية

الرجل لا المرئة مثلا فلا وقع للتلفظ بان المتبادر منه ذلك فكان ينبغي ان يقول نفي جميع افرادها
لان النكرة المنفية فيما نحن فيه انما هي المشترك وجهة الكلام في نفيه ناظرة الى جواز ارادة افراد
من مهية واحدة منه وعدم جوازه فلو قال كما ذكر كان مفاد العبارة بملاحظة المقام ان المتبادر
من المشترك المنفي نفي افراده واما ان الافراد المنفية من مهية واحدة او من مهيتين او اكثر فلا
تكون العبارة مشعرة به وكيف كان ذكر بعض متاخري المتاخرين في وضع اداة النفي اقوالا ثلثة فقال
قيل بوضعها لنفي كل الافراد من مهية واحدة وقيل بوضعها لنفي ما يراد من اللفظ وقيل بوضعها
لنفي كل ما يحتمله اللفظ والحق هو الثاني اذ المتبادر من لا عين عندي هو نفي كل ما يريد المتكلم من
اللفظ انتهى وعلى ما اختاره تخرج هذه المقدمة عن المقدمية لبطلان مذهب المفصل بين
الاثبات والنفي حيث انه لا يمكن رده بناء عليه بل لا يرد بناء على القول الثالث ايضا الا
بعد اثبات ان ما يحتمله المشترك ليس الا ما يحتمل معنى واحد وبالجملة اقول ان كان هذا الاختلاف
في اداة النفي في حد نفسها فالحق ما اختاره ضرورة انه لم يلاحظ في وضعها ان المنفي بها هل
يكون هو المهية او الافراد وعلى الاخير هل هو الافراد المتحدة في المهية او المتغايرة فيها لا غير
وانما الملحوظ مجرد ان ينفي بها ما يولاها لكان ظاهر الارادة او صريحها في نظر المخاطب واما
نفي كل ما يحتمله اللفظ فان اريد به نفي ما يحتمله ضرورة الى ما ذكر وان اريد به نفي المحتمل الغير
الظاهر ففيه ان النفي والاثبات لا يتوجه في كلام المتكلم الا الى الظاهر المتعارف في نظر السامع
وان كان فيها متوجهة الى المشترك فالحق ما اختاره المصنف قدس الله نفسه لما ذكره من الوجهين
وان كان التبادر المدعى لا يخلو عن خدشة ما لامكان ان يدعى ان المتبادر من اللفظ المشترك
الواقع في حيز النفي انما هو المسمى بمن نظرا الى تعدد معانيه وعدم تعيين المتكلم وكذا لو قال لا عين
عندي وكان عنده الذهب مثلا كذب ولا يقبل عذره بانه اراد الميزان او غيره كما هو المذهب
وبهذا يمكن الخدشة في الوجه الثاني ايضا فانه وان كان مستقيما في نفسه الا ان فكر المعاني

قد اوجب الخروج عنه ودخول سائر المعاني في حيز النفي فتبصر **قوله** ولكن الاسم المنكر آه وجه آخر لما
ذكره وتوضيحه ان رجلا مثلا له طبيعة كلية مقررة في نفس الامر بمعنى ذات ثبت له الرجولية مقابل
لمفهوم المرأة وهي مع قطع النظر عن وضع اللفظ لها نوع لها الجنس ولا يعتبر في تحققها في نفسها
وحدة ولا كثرة بل هي مهية لا بشرط شيء ولفظ رجل مع قطع النظر عن جميع اللواحق اذا وضع
المهية نوع له اسم الجنس وقد حصل له بهذا الوضع وضع شخصي ثم يحصل له بسبب الحاق الملحقات بمقتضى
حاجة المتكلمين اوضاع نوعية مثلا اذا الحقه التنوين المفيدة للوحدة يصير نكرة فيراد به فرد غير معين
من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون يصير مثنى فيراد فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه اللام
فاما ان يشار بها الى نفس المهية فهو التعيين الجنسي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق او الى بعضها
المعين فهو العهد الخارجي او الغير المعين فهو العهد الذهني وستعرف زيادة التوضيح في مباحث العموم
والخصوص انتهى واذ قد عرفت ذلك وعلمت ان المراد من النكرة هو الفرد الغير المعين من المهية
تحقق لك انه اذا دخل عليها النفي افاد نفي افراد تلك المهية المعينة لا غير فاذا قيل ما رأيت عينا
مثلا فالمراد نفي جميع افراد مهية واحدة من مهيات العين كالباكية او الذهب او الميزان او غير ذلك
لا نفي جميع افراد جميع مهياته لان العين المنفي هنا هو العين الواقع في قولك رأيت عينا وهو نكرة
لا يراد به الا الفرد الغير المعين من مهية واحدة فليكن النفي على طبقه بان يراد نفي افراد تلك المهية
ولا يراد به مهية غير معينة من المهيات حتى يكون النفي على وفقه بان يراد نفي جميع المهيات **قوله**
فلا شيء يوجب آه قد اشرنا الى انه يمكن ان يوجه انه وان لم يكن هنا بملاحظة كون النفي المشترك نكرة
ما يوجب دخول ان يلي من افراد مهية واحدة في ظل النفي لكن له موجب آخر وهو تعدد المهيات
وعدم تعيين المتكلم واحدة منها حتى يكون المنفي افراد تلك المعينة الا ان دخوله انما هو لكون
التبادر المساق الى الذهن من المشترك المنفي بمعونة ما ذكره هو المسمى بلفظه وليس دخوله بهذا
النحو محط الكلام اذ لا كلام في جوازه كما ستسمع وانما الذي فيه الكلام هو دخوله بعنوان

كون ذلك المشترك نكرة وهو بهذا العنوان لا وجه له كما سمعته **قوله** في جميع المعاني من حيث المجموع
اي الهيئة المنتزعة من اجتماعها كما اطلاق العشرة على مجموع الاعداد التي اولها الواحد وآخرها العاشر
فتكون دلالة هذا المجموع المستعمل فيه على كل من المعاني من الدلالة التضمنية لاندراج كل منها فيه على نحو
اندراج الآحاد تحت العشرة قيل فيكون المجموع من حيث هو مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا كل
واحد وقال بعض الاعاظم وتبعه بعض من قفاه من الافاضل انه قد يتعلق الحكم به لكن من حيث المجموع و
قد يتعلق به من حيث الآحاد بان كان كل واحد منها مناطا للحكم والتوضيح انه قد يكون الحكم منوطا بكل
من المعاني بحيث يكون كل منها متعلقا للاثبات والنفي كما قد يناط الحكم بكل من آحاد العشرة اذا اسند
حكم اليها وقد يكون منوطا بالمجموع من حيث المجموع وهذان الوجهان مشتركان في استعمال اللفظ في
المعنيين الا انه قد انضم الى كل منها اعتبار غيرها في الآخر حيث اسند الحكم اليهما على الوجهين الا انه
يختلف الحال في ملاحظتهما في المقامين وكذا الحال في التثنية فان مدلولها الفردان وكل منهما جزء
مدلولها قطعا ومع ذلك فقد يناط الحكم بهما على سبيل الاجتماع وقد يناط بكل واحد منهما والمفهوم
المراد منها واحد في الصورتين الا ان هناك اختلافا في الملاحظة يترتب عليه ذلك والظاهر انه اراد
ما قاله بعض المحققين انه لو كان الحكم بحيث يسري من الكل الى الجزء كالوجود ضرورة استلزام
وجود الكل وجود اجزائه استفيد حكم المعنى الواحد ايضا والا فلا **قوله** استعماله في كل واحد منها على
البدل آه افاد سلمه الله في المختصر وشرحه ان ليس المراد بالبدلية ما هو المتداول في السنة
الاصوليين في هذا المقام حيث يريدون بها ان يستعمل اللفظ مرة في هذا المعنى واخرى في معنى آخر وهو
الوجه الذي ذكرناه فيما مضى انه هو المتعارف المعهود من استعمال المشترك وانه لا خلاف ولا شك في
جوازه ولا ما هو المراد في المطلق حيث يراد منه كل واحد من المعاني على البدل كما اريد في نحو قوله
اعتق رقبة فانه يجوز اختيار كل فرد من افراد الرقبة بدلا عن الآخر فيجوز اختيار احد الافراد وعدم
تركه واختيار فرد آخر بدلا عنه وهذا هو وجه آخر من وجوه استعماله وحاصله استعماله بطريق

الاستغراق لكن على سبيل التخيير بان يستعمل في استعمال واحد في كل واحد من افراد معانيه تخييرا بان يكون كل
واحد منها مرادا على سبيل التخيير وقد ذكرناه لك سابقا وذكرنا انه غير جائز لا حقيقة ولا مجازا وادعى عليه الاتفاق
بعض متاخري المتاخرين لعدم وضعه لكل واحد من معانيه على وجه التخيير وعدم العلاقة المصححة قال وذلك المتأخر
وسمى بعض هذه الصورة بالاستعمال البدلي وهو خلاف اصطلاح الاصوليين في معنى البدل بل المراد تعاقب المعاني
المتعددة للفظ الواحد فالمراد بهذا المعنى وبهذا المعنى الآخر المعاني لا كل واحد منها حتى يكون عاما اصوليا
كيف ولو كان المراد ذلك لم يكن سبيل لكون هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة اذ من الواضح ان معنى القرء
مثلا ليس كل واحد من الطهر والحيض ومحل النزاع لا بد ان يكون قابلا لقول القائل بكون الاستعمال المتنازع
حقيقيا فمعنى قولنا القرء من صفات النساء على ما هو محل النزاع ان الطهر والحيض من صفاتهن لا كل واحد
منهما من صفات النساء وبالجملة الفرق بين التبادل المذكور والعام الاصولي انه على الاول لا بد ان
يكون كل من المعاني مستقلا في كونه مناطا للحكم ومورد الاثبات والنفي من غير ملاحظة جمعية يكون كل منها فردا
لها بخلاف الثاني فانه ليس بهذه المثابة ونظير هذا التبادل في كون المراد منه ذلك التبادل الدائر في لسان
من اللاحقة في مبحث تعقب المخصص عمومات متعددة فليحفظ لكن لا يعجبني التعبير عن هذا المراد بعبارة
البدل فانه مع كونه خلاف المتعارف لا وجه لحسنه وكيف كان فمحصل المرام ان من وجوه استعمال
المشترك في معنييه استعماله كاستعمال العام في معناه بان يستعمل في مفهوم كل من المعنيين فيكون ما
استعمل فيه مفهوما اجماليا شاملا لهما وهو كل منهما مفهوم مستقل واستعماله في كل منهما على سبيل الاستقلال
والانفراد في الارادة بان يراد به في استعمال واحد هذا المعنى بخصوصيته مرة والآخر بخصوصية اخرى
والفرق بينهما ظاهر جلي حيث ان كلا من المعنيين على الاول ليس مما استعمل فيه اللفظ مستقلا بل المستعمل
فيه هو الامر الشامل لهما كما في العام اذ من البين ان لفظ العام انما يستعمل في معنى واحد هو العموم و
كل واحد من الافراد مراد منه تبعا وضمنا من حيث الاندراج في ذلك المعنى على نحو شبه ارادة الجزء
من اللفظ المستعمل في الكل المجموعي الا ان الفرق بينهما ان دلالته على الافراد بالتضمن بخلاف دلالة

العام

العام عليها فانها بالالتزام لعدم التركيب لانه موضوع لكل فرد لا للمجموع الافراد على انهما يفترقان في الامتثال
ايضا فالاول لا بد فيه لحصوله من الاتيان بالمجموع بخلاف الثاني اذ كلما اتى بجزء من الافراد حصل الامتثال بالنسبة
اليه نعم هما مشتركان هاهنا في المجازية والعلاقة في الاول واضحة وفي الثاني علاقة العموم والخصوص حيث انه
استعمل الخاص في العام وقال بعض الاجلة قد اثبتها غير واحد من علماء الاصول كالبهائي في زبدته والعلامة
والسيد الشريف بل نقل الوفاق هذا بخلاف الثاني فان كل واحد من المعنيين قد استعمل اللفظ فيه مستقلا
من غير ان يستعمل في مفهوم كل منهما الشامل لهما فقد استعمل اللفظ في كل منهما مع قطع النظر عن استعماله في الآخر
فيكون هذا الاستعمال بمنزلة استعمالين هناك ارادتان مستقلتان من اللفظ يتعلق كل منهما بواحد منهما
فهناك وحدة في الارادة بالنسبة الى كل من المعنيين اذ لا يراد بملاحظة كل وضع الا معنى واحد الا ان
هناك انضماما بين الارادتين وانت قد عرفت ان المناط في هذا الوجه كون كل من المعنيين مما استعمل فيه
اللفظ واريد منه على سبيل الاستقلال من غير تبعية واندراج تحت كل او عام فاعلم انه يتم ما اذا كان
كل من المعنيين مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي او كان الحكم متعلقا بالمعنيين معا والتوضيح ان هناك
استقلالا في الارادة من اللفظ بان يكون كل من المعنيين مرادا بارادة مستقلة واستقلالا في تعلق الحكم
والكون مناطا للاثبات والنفي فالوجوه اربعة اذ قد يكون كل من المعنيين مستقلا في الارادة مستقلا
في تعلق الحكم وقد يكون كل منهما مستقلا في الاول دون الثاني وقد يكون بالعكس وقد لا يكون
مستقلا في شيء منهما وسيأتي الكلام في ذلك ثانيا [illegible] والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي
فان الاول من الاول والثاني من الثاني وتقرير الفرق ان المتكلم يقصد في الثاني كل واحد من الافراد قصدا
اوليا ويوجه الحكم اليه مستقلا وفي الاول انما يقصد المجموع من حيث هو بالقصد الاولي وقصد كل
واحد انما هو بالقصد الثانوي فيدل الاول على كل واحد واحد بالدلالة التضمنية بخلاف الثاني
فانه يدل عليه بالمطابقة فلو قلنا كل العشرة يرفع ذلك الحجر فالمراد ثبوت الحكم لمجموع افراد العشرة
من حيث مجموعها وهيئتها الاجتماعية فلا ينافي خروج الواحد او الاثنين عنها بخلاف ما لو قلنا

كل القوم دخل الالف فان المراد منه ثبوت الحكم لكل فرد من افراد القوم فيتنافي خروج الواحد والاثنين

قوله استعماله في معنى مجازي عام اه كمفهوم المسمى والفرق بينه وبين الوجه الاول ان شمول المعنى المستعمل فيه

لمعانيه على الاول من قبيل شمول الكل للاجزاء وعلى هذا من قبيل شمول الكلي لافراده قوله في جواز الاكتفاء

لا مطلقا بل في الجملة اذ لا تامل في كون ذلك مغايرا للمعنى الموضوع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصححة

للتجوز فيجوز كون ذلك قد لا مشتركا لا يكفي في صحته وبالجملة ان كان ذلك المعنى المتناول لجميع المعاني

احد المعاني التي وضع اللفظ بازائها كان الاستعمال فيه حقيقيا والا كان مجازيا ويعتبر فيه العلاقة

قوله فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اه ادعى عليه الاتفاق بعض متاخري المتاخرين وتحقيق جوازه

مجازا عند وجود العلاقة المصححة عرفا بحيث لا يستهجن استعماله كك فلو اطلق البيع على مجموع البيع والشراء

والقرء على مجموع الطهر والحيض وعسعس على مجموع اقبل وادبر فلعله لا مانع منه لوجود المناسبة المعتبرة

بخلاف اطلاق العين على مجموع الجاسوس وكفة الميزان اذ لا ربط بينهما وكون كل من الحقيقيين المعنيين جزء

من المستعمل فيه ولو في الاعتبار لا يكون مجوزا للاستعمال فقد تبين ان ما اطلقه غير واحد من جوازه مجازا

محل منع وليس وجه الا البناء على مجرد وجود علاقة الكل والجزء وهو بيّن الوهن واما انكار المصحح

جوازه مطلقا نظرا الى ان العلاقة الحاصلة في المقام هي العلاقة المذكورة لا غيرها وهي مشروطة بكون الكل

مما ينتفي بانتفاء الجزء وان يكون للكل تركيب حقيقي وهما مفقودان في المقام فلا مصحح للاستعمال فهو مبني

على مذهبه من كون وضع المجاز صنفيا يجب ان يقتصر فيه على الصنف الذي وصل الينا من انواع العلاقة

وقد عرفت سابقا انه لا ينبغي المصير اليه ولا الركون عليه فالدعاوي الثلاثة ممنوعة فافهم وكيف كان

فهذه الصورة خارجة عن محل النزاع جدا اذ لا سبيل فيها الا الى المجاز لكون مجموع المعاني خلاف الموضوع

له ومحله لا بد ان يكون فيه سبيل الى الحقيقة حتى تنطبق الاقوال عليه فما نقل عن بعضهم انها محل

البحث في المقام محل بحث قوله هو محل النزاع قد عرفت بيان هذا المعنى وتوضيحه بما لا مزيد عليه

ونقول هنا انه قد يكون بان يطلق اللفظ على كل واحد من المعاني بملاحظة العلاقة مع الاخراج

بلاحظ الوضع في بعض والعلاقة في الآخر فيكون من استعمال اللفظ في معانيه المجازية او الحقيقية والمجازية وسيأتي الكلام في عدم

جوازهما ايضا فالاول مما فيه من اعتبار العلاقة في الاستعمال واهمال الوضع وجوازه غير واضح وقد يكون بان يطلق ويلاحظ جميع

اوضاعه او جملة منها ويراد بحسب كل وضع معناه وهذا هو محل النزاع ولا فرق فيه بين ان يكون كل واحد منها

متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات وبين ان يكون المجموع كك والتوضيح ان ملاك النزاع انما هو استقلال كل من

المعاني في الارادة وهذا قد يقترن باستقلال كل منها في تعلق الحكم به وقد يفترق عنه فيكون متعلق الحكم هو

المجموع ولا ملازمة بين كون كل منها مستقلا في الارادة وكون الحكم منوطا بها جميعا حتى يكون منافاة بين

الاستقلال في الارادة وكون الحكم منوطا بالمجموع اذ قد يكون المعنيان مرادين استقلالا الا انهما يلاحظان معا

من حيث وقوع الحكم عليهما الا ترى انك اذا قلت قتل زيد وعمرو وبكرا فقد اردت من كل من اللفظين معنا

بارادة منفردة لكنك اسندت القتل الى المجموع بذا واما استقلال كل منها في تعلق الحكم دون الارادة

وعدم استقلال المعاني في شيء منها فليسا من محل النزاع في شيء ومرجعهما الى بعض الوجوه التي عرفتها سابقا وربما

تبين ان ما في كلام القوم من ان محل النزاع ان يكون كل من المعنيين مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي

لا يخلو عن الاجمال وعدم تشخيص مورد التشاجر ولذا اورد عليه بانه غير مستقيم طردا وعكسا اما الاول

فلدخول استعمال المشترك في مجموع معنيين او معان حقيقة او مجازا او غلطا حيث يعتبر تعلق الحكم بكل

واحد من المعاني ودخول استعماله في معنى متناول لمعانيه اذا اعتبر الحكم متعلقا بكل واحد مع ان شيئا منها

مما لا نزاع فيه واما الثاني فلخروج استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه على ان يكون كل منها مرادا من اللفظ

بانفراده اذا اعتبر تعلق الحكم بالمجموع مع ان النزاع متوجه اليه اذ العبرة في المقام انما هي بكيفية استعمال

المشترك لا باعتبار تعلق الحكم به وبالجملة فقد تحقق لك ان محل النزاع ليس الا ما ذكرناه وان كان كلام

عند تحريره خاليا عن تبيينه الا ان ملاحظة كلماتهم شاهدي به وحججهم ومنها ان استعمال المشترك في المعنيين

بالنحو الذي ذكرنا على نحو الدلالة عليهما فكما انه يدل على كل منهما مستقلا من غير ملاحظة غيره كذا اريد

استعماله فيه على هذا النحو ولا يتصور ذلك الا على ذلك النحو وقد نص بعضهم في بحث استعمال اللفظ في

ومجازي في رد احتجاج المانع بكون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فيلزم الجمع بين المتنافيين
بان المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي بهذه الارادة بل لا عن المعنى المجازي واما
لزوم كون القرينة مانعة عن ارادته بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فهو ممنوع بل هو عين
النزاع وبهذا المجازي صحيح فيما قلناه وقد تبين ان محل النزاع في المقامين من قبيل واحد فخذ ذلك واحفظه
ودع عنك ما سواه بقي هنا شيء وهو انه ذكر غير واحد ان النزاع انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين
قال بعض المدققين معنى امكان الجمع بينهما ان يمكن الجمع بينهما في استعمال واحد بان يكون امثال ذلك مما
يستعمله اهل العرف في محاوراتهم فما لا يمكن مثل استعمال الامر في الوجوب والتهديد اذ لم يعهد منهم الامر و
التهديد معا بلفظ واحد ولو بالنسبة الى شخصين لا لان ذلك محال عقلا انتهى ومحصله ان خروج
هذه الصورة عن محل النزاع انما هو لعدم تعارفها في الاستعمال وفيه ان الكلام انما هو في الصحة اللغوية وعدمها
وعدم التعارف لا ينافيها ولا يقتضي عدم الجواز فلا وجه للحكم بعدم امكان الاجتماع بمجرده ونحو خروجها عن
محل الكلام بسببه كيف ولو بني على اخراج المتروكات عنه لم يبق هناك محل لوضوح متروكية استعمال
المشترك في معنييه من اصله اذ لم يرد شيء محقق من ذلك في الاستعمالات الدائرة ولو ورد لو وجد ولو وجد
لكان من اقوى ادلة المجوزين وقال بعض المحققين انه اراد به اخراج ما لا يمكن ارادتهما معا منه في اطلاق
واحد كاستعمال صيغة الامر في الوجوب والتهديد وفيه انه ان اراد ذلك في المثال المذكور بالنسبة الى
شخصين فعدم امكان ارادة المعنيين معا ممنوع وكذا ان اراده بالنسبة الى شخص واحد وفعل واحد في
زمانين او فعلين في زمان واحد وان اراده فيما اتحد كل من الشخص والفعل والزمان فان قلنا بان
استحالة اجتماع الامر والنهي لكونه من قبيل التكليف المحال كان لما ذكره وجه وان قلنا بانها لكونه تكليفا
بالمحال فلا مانع من نفس الاستعمال الذي هو محط الكلام في المقام غاية الامر ان لا يكون واقعا من الحكيم
الحكيم وكذا الحال في استعمال اللفظ في الضدين كما في قولك هند في القرء اذا اردت به الطهر والحيض
معا فان عدم جواز الاستعمال حينئذ انما هو من جهة لزوم الكذب لا لمانع في اللفظ وبالجملة لا يخلو المراد من

عدم امكان الجمع بين المعنيين المتنافيين من عدم امكان اجتماعهما في الواقع وعدم امكانه في الكلام
وكل منهما لا يرشد الى وجود المانع من جهة اللغة وفسره بعض الاعاظم بما اذا كان المعنيان مختلفين
في الاحكام اللفظية ولم يمكن اجتماعهما في الارادة بحسب ما يلزمهما من التوابع المختلفة كما اذا كان اللفظ
بالنظر الى احد المعنيين اسما وبالنظر الى الآخر فعلا او حرفا او كان بالنظر الى احدهما فعلا وبالنظر الى الآخر
حرفا ككلمة على مثلا او كان بالنظر الى احدهما مرفوعا وبالنظر الى الآخر منصوبا او مجرورا مع ظهور الاثر
فيه وهذا وان كان مستقيما في نفسه الا انه لا كرامة في التنبيه عليه اذ لا اظن احدا يقول بجواز استعمال
في المعنيين اللذين شانهما ذلك وقد تبين اذا تمهدت لك هذه الكلمات وجان حين الشروع في ذكر الاقوال
والادلة فينبغي ان نذكر ثمرة نزاع المسئلة وذكر فيها وجوه منها كون الاستعمال صحيحا على القول بالجواز و
غلطا على القول بعدم الجواز وهو غلط لان فرعين المسئلة ومنها ما اشار اليه المصنف رحمه الله في
الحاشية انها تظهر في قوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
فمن يشترط في تحريم امهات النساء الدخول بالنساء كما انه يشترط في تحريم الربائب الدخول بالامهات
يجعل الجار اعني قوله من نسائكم متعلقا بكلمة نسائكم فتكون من بيانية مع انها متعلقة بربائبكم لغة
جزما وعلى هذا كلمة من ابتدائية فتكون مستعملة في معنييها البيان والابتداء وتكون الآية دليلا على
عدم حرمة كل من الام والبنت بمجرد عقد الاخرى وان لم نجوز استعمال المشترك في ازيد من معنى لم يصح
هذا الاستدلال وارادة عموم الاشتراك هنا لا يصح لها الا باحتمال بعيد وهو جعل كلمة من لمجرد الاتصال
كما في قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض اي بعضهم متصل ببعض وهذا الاحتمال لا يقبله
الطبع السليم فيما نحن فيه لان الاتصال يقتضي التغاير بين المتصل والمتصل اليه والتبيين يقتضي الاتحاد
وفيه انه ان اراد انا لو جوزنا هذا الاستعمال تعين ان يكون من نسائكم متعلقا بنسائكم فليس بمستقيم لعدم
الملازمة بينهما كيف وهي فرع وجود القرينة وهي مفقودة الا ان يقول بكون المشترك عند عدم القرينة
ظاهرا في ارادة كل المعاني وهو كما ترى وان اراد انه يترتب على تجويزه جواز كونه متعلقا به فمستقيم لكنه

عين المسئلة بهذا ايضا فالا عدم معلومية كونه مشتركة بين المعنيين المذكورين والمجاز خير من الاشتراك
فخروج الكلية عن الارتباط بالمقام ومنها انها تظهر فيما لو وردت رواية والخبر تاويلها في حمل
المشترك الواقع فيها على جميع معانيه فان جوزناه كان هو اللازم دون الطرح والا فيجوز الطرح وهذا
حسن وان كان مجرد الفرض لكن في نظري انه ان اريد من جواز الطرح في صورة عدم التجويز تعينه منعنا
لجواز تاويلها بالمسح والتاويل به وان كان لا يعين ارادة الجميع لاجتماعه مع ارادة البعض ايضا
والمفروض انحصار التاويل في الاول لكن انحصاره فيهما كان قرينة للحمل عليها في صورة تجويزنا مع ان
تجويزنا اعم من تعينها كذا يكون قرينة على كون المراد خصوص الجميع من المسح في صورة عدم تجويزنا ففي كون
التاويل بالمسح تجوزا محتاجا الى القرينة وهي في الكلام مفقودة ويمكن ان يدعى ان القرينة عليه تعذر
الحمل على الحقيقة بقسميه اعني الحمل على المعنى الواحد والحمل على المتعدد اما الاول فلانه المفروض واما
الثاني فلعدم جواز ارادة المتعدد واذا تعذر الحمل عليها فاقرب المجازات اليها وهو هنا المسح الا
نعم يبقى هنا انه لما كان التاويل به تجوزا فتكون ارادة خصوص الجميع منه تجوزا آخر فيكون من سبك التجوز
من التجوز فتد ومنها انها تظهر فيما لو ورد في خبر ما كان ظاهره ارادة الجميع فان جوزنا استعمال المشترك
في الاكثر من معنى حملناه عليه وقبلناه الا اذا كان هناك مانع من قبوله لكونه منقولا بالمعنى وقولنا بعدم جواز
العمل به والا فان كان عدم التجويز من باب العقاهة فلو كان الخبر منقولا باللفظ كان مقبولا صحيحا اذ
يكون ذلك دليلا اجتهاديا على الجواز ولو كان منقولا بالمعنى لم يكن مقبولا الا اذا كان الناقل من اهل الخبرة في
الاصطلاح ولو كان مجهول الحال لزم التوقف ويمكن القبول اذا كان الراوي من اهلها لما لا يخفى وان كان من
باب الاجتهاد كان الخبر مطروحا مطلقا الا في صورة النقل بالمعنى لو قلنا بجواز العمل بالمنقول بالمعنى وينبغي ان
يضاف اليه شرطية اخرى وهي لو لم يكن الناقل من اهل الخبرة ومنها انه اذا ورد كلام دار الامر فيه
بين حمل المشترك على معنييه وبين ارتكاب تجوز آخر فان جوزناه لزم التوقف حتى يظهر المراد والا فان كان
المنع من باب العقاهة فكذلك وان كان اجتهاديا لزم الاعراض عنه وحمله على المجاز الآخر فهذان الوجهان لعله

حسنان وان لم نقف على مقام كان حمله فيه على ارادة الجميع ظاهرا او كان فيه الامر بين المحملين دائرا بحكاية
عن بعض اساتيدنا لكن يمكن المناقشة في الاخير بانه اذا دار الامر بينه وبين احد الامور المخالفة للاصل كان
التوقف خاليا عن الوجه مطلقا بل اللازم هو الحمل على احدها المحقق وقوعها او على محقق وقوعه او الاقل مركونها
اغلب وقوعا منه نعم يحتمل ان يجوز التوقف فيما لو كان المجاز المحتمل الآخر مثله كسبك المجاز من المجاز قوله
فقيل فيه اقوال آه ينبغي التفطن على مقتضى الاول منها فنقول في تاسيسه انه لو قلنا بكون المفرد موضوعا للمعنى
لا بشرط فالاول جواز الاستعمال في الاكثر من معنى لوجود المقتضي وفقد المانع ولو قلنا بكونه موضوعا للمعنى بشرط
الوحدة فالاول عدم الجواز حقيقة لعدم المقتضي واما مجازا فان قلنا بكفاية نقل نوع العلاقة في التجوز فالاول
جوازه وان قلنا بلزوم تجوزه على صنف مخصوص وقفنا عليه من الاستقراء او باشتراط نقل الآحاد فالاول عدم
جوازه لعدم بلوغ الرخصة في هذا التجوز للاصناف والآحاد وان لم نقل بشيء من ذلك بل اعتبرنا العلاقة العرفية
والموانسة الطبعية فالاول عدم الجواز لتحقق بشاعة هذا الاستعمال وعدم تحقق العلاقة المعتبرة وستسمع ذلك
فيما يأتي قوله عدم الجواز مطلقا وهو الاظهر عندنا الا ان الوجه غيرها عندهم وستقف عليه قوله لما عرفت من
المقدمة الثانية آه قد عرفت انه غير نافع لعدم معلومية توقيفية الوضع بالنسبة الى حالته بعد كون
المحقق المحقق بالقبول هو كون الوضع للمعنى لا بشرط فلا مانع من صحة الاستعمال المفروض من جهة وضع اللفظ
لكل من المعنيين اصلا فينبغي ان يستدل عليه بوجوه اجتهادية منها ما تمسك به جمع من الفحول وتلقوه
بالقبول وهو الاستقراء فانا تتبعنا لغة العرب من قديمهم وحديثهم وتصفحنا موارد استعمالاتهم ومجاري
كلماتهم من الكتاب والسنة والخطب وغيرها من كلمات البلغاء والفصحاء نثرا ونظما جيلا بعد جيل وحديثا
بعد قديم فلم يتحقق لنا صدور مثل هذا الاستعمال ممن يعتد منهم بكلامه ولم يظهر له محل محتمل مع ما نرى
من شيوع الاشتراك بينهم ومسيس الحاجة كثيرا الى التعبير به ولا خفاء في ان عدم الوجدان في مثل ذلك
بعد الاستقراء يدل على عدم الوجود وهو يوجب ظنا قويا بعدم الجواز ان لم يوجب العلم به وقد ثبت
ان مثل هذا الظن حجة في مباحث الالفاظ ضرورة ان اللفظ المشترك كان موضوعا لكل من المعنيين لا بشرط

الوحاة الان جريان ديدنهم على استعماله فى المعنى الواحد وهجرهم استعماله فى ازيد منه قد كشف كشفا ظنيا عن
عدم رضا الواضع الاعم وصار سببا لتقييد الاطلاق الحاصل عند الوضع وصيرورة عدم اشتراط الاتحاد لا
اشتراطه ولو تنزلنا عن كون هذا الدليل اجتهاديا واغمضنا عن حصول الظن من الاستقراء فلا اقل من كونه
فقاهيا حيث انه لما لم يتبين لنا بعد الفحص ما يوجب جواز هذا الاستعمال فقضية كون الاوضاع توقيفية
هى الاقتصار على القدر المعلوم ان قلت كيف ينكر هذا مع ما ورد من ان للايات القرآن الكريم سبعة
بطون او سبعين بطنا قلنا اولا ان محط الكلام انما هو بالنسبة الى ظاهر اصطلاحات اهل اللسان ومحاوراتهم
وما سمعته من البطون انما هو من المعانى التاويلية لا التنزيلية وفى التسمية بالبطن اشعار بذلك وفى
الموافق للاصطلاحات انما هو الثانية لا الاولى فالظاهر من قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان
ان المراد بيان النعماء كخلقة البحر العذب والاجاج بحيث يلتقيان ولا يختلطان وهذا هو المناط فى امثال
المقام لا كون المراد من البحرين عليا وفاطمة فهو تجاج لانه هو المناسب لحاله لما قال رسول الله على
مع الحق والحق مع على مع ملاحظة قوله الحق مر وهى تجعذب لان النسوان من جهة ملاحتهن يناسبن
الحلاوة ومن البرزخ رسول الله ص لان الجدال والنزاع والبغى سيما بين الزوجين لما كان من لوازم البشرية
وكانت الشريعة النبوية والطريقة المصطفوية حاجزا بينهما من ان يتنازعا فيهما مع كونهما ملتقيين لا يبغيان
فكان ذلك سببا لكونه برزخا بينهما ومن اللؤلؤ الحسن ع ومن المرجان الحسين ع وعلى هذا فهذا القصة اجنبى
عن المقام لعدم كون اللفظ مستعملا فى معناه التنزيلى والتاويلى وثانيا ان كون الايات ذوات البطون
لا يستلزم استعمالها فيها حتى يكون قادحا فيما ادعيناه من الاستقراء فان المراد صلاحيتها لتلك المعانى
وصلوحها لان تؤخذ منها كصلاحية الحروف المقطعة الواقعة فى اوائل السور بعد حذف مكرراتها
لان يحصل منها قولنا صراط على حق نمسكه وكذا العقرات التى يحصل منها بحساب الزبر والبينة
اسماء الائمة ع وبهذا اتضح وجه قوله تعالى انا من المجرمين منتقمون لعدد اسماء الثلاثة وبالجملة فرق
بين الاستعمال وارادة الفهم واستفادة المعانى لا يستلزم الاستعمال كما فى كثير من المزايا المرعية عند ارباب

الفصاحة والبلاغة من الاشارات والتلويحات وربما يحصل الفهم والارادة والاستعمال كما فى المعانى الكنائية
عند استعمال اللفظ فى المعانى المجازية فان قلت الاستقراء معارض بالشهرة لتصير الاكثر الى الجواز بل الشهرة
اقوى لان مرجعها الى الوجدان وترجيح الاول لا علاء قلنا الشهرة لو كانت مسلمة فمعارضة ومتاع
الظن الحاصل من الاستقراء ممنوعة كيف وليس منشاها الا وجوها ضعيفة وحكايتها عن الوجدان
غير مسموعة بل ليس مفادها الا دعوى الجواز المجردة ومرجحية هذا النوع من الاثبات على النفى
ممنوعة والا لما بقيت رجحى للنفى فى مقابل الاثبات دائرة ومنها ان مرجع الوضع الى تخصيص
اللفظ على المعنى ويدل عليه تعريف بعضهم له بانه تخصيص شئ لشئ وهو الظاهر من تعريف آخرين له
بانه تعيين شئ لشئ وح فاذا وضع لفظ لمعنيين فقضية كل وضع ان لا يستعمل الا فى المعنى الذى
وضع بازائه فاذا اطلق واريد به احدهما صح الاستعمال على ما هو قضية الوضعين وان اطلق
واريد به كلاهما لم يصح لان قضية كل من الوضعين ان لا يراد منه المعنى الآخر فالجمع بينهما نقض
لهما فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بحسب شئ من الوضعين وفيه ان كون مرجع الوضع
الى تخصيص اللفظ على المعنى لم يثبت وشئ من التعريفين المذكورين لا يرشد اليه فان حقيقة الوضع انما هى
جعل اللفظ قالبا للمعنى وتعيينه بازائه اذ لا شك فى عدم توجه الواضع حين الوضع الا الى تخصيص
بالمعنى المدعى ولا يخطر ذلك بباله اصلا ولو سلم فالقصر انما يلاحظ بملاحظة كل وضع وضع
اى قضية كل وضع ان لا يستعمل اللفظ بملاحظة هذا الوضع الا فى المعنى الذى وضع به بازائه
لا ان لا يستعمل بملاحظة وضع آخر فى معنى آخر فارادة المعنيين بلحاظ الوضعين لا تنافى قضية
شئ منهما وليس فيها نقض لهما نعم لو كان ارادتهما بلحاظ وضع واحد كان ذلك منافيا لقضية
هذا الوضع وليس ذلك محط الكلام فى المقام ومنه فلما عرفت فى المقدمة الثالثة اه قد عرفت
ان ما ذكره فيها خلاف التحقيق فالاولى ان يستدل على عدم ثبوت الرخصة فى هذا النوع من الاستعمال
بعدم تحقق علاقة معتبرة فى المجال اذ لا يخفى بشاعة هذا الاستعمال مضافا الى دلالة الاستقراء الذى

عرفت عليه وثانيا لان الفرض استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين او معانيه الحقيقية فلو كان صحيحا لم يكن مجازيا لعدم
مجازية الاستعمال المستند الى الوضع وقد بينا عدم كون الوضع للمعنى مع قيد الوحدة حتى يتصور التجوز في هذا الاستعمال
فلا يجدي ما قد يدعى من عدم الخلاف في صحة اصل الاستعمال نظرا الى امكان تنزيل كلام المطلقين للمنع على المنع
بطريق الحقيقة كما يظهر من دليل الذي تمسك به ولا تصريح بعضهم واظهار آخر اذ مع الغض عن صدق هذا
المدعى وكذبه لا ثمرة في عدم هذا الخلاف اذ كلما صح الاستعمال بطريق الحقيقة لم يبق الا على سبيل المجاز وقد عرفت
انه لا وجه له فلعل ذلك الوفاق انما هو من القائلين باعتبار قيد الوحدة في الوضع وقد تبين بطلانه نعم لو كان
هنا وجه للتجوز وكان الاستعمال غير شنيع وكانت العلاقة المعتبرة ثابتة قلنا بجوازه مجازا قوله هو ان اللفظ الموضوع
للكل آه واما عكسه فهو كذلك فاسد لان المقصود من الكل ما له تركب وهيئة تركيبية والعينان معا ليستا كل
اذ المفروض استعمال اللفظ فيهما على وجه التبادل والتعاور لا استعماله في مجموعهما من حيث المجموع قوله مما ذكرنا
في المقدمات من ان الوحدة غير ملحوظة في الموضوع له لا شطرا ولا شرطا وانه يعتبر في استعمال اللفظ الموضوع
للكل في الجزء ان يكون المركب مركبا حقيقيا فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية هذا مضافا الى ان المتيقن
الثابت من استعمال الكل في الجزء هو ان يطلق الكل ويراد به جزء واحد لا ان يراد مع ارادة هذا الجزء جزء آخر ايضا
فيكون هذا الاستعمال خارجا عن قانون القدر الثابت من اعمال تلك العلاقة وبعبارة اخرى ليس هذا من باب
اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء فقط على ما هو المتداول في السنتهم بل من باب اطلاق هذا اللفظ
وارادة الجزء وشيء آخر خارجي ايضا اذ كان الوحدة داخلة في الموضوع له على هذا القول كذا الكثرة خارجة عنه
وهنا قد اطلق اللفظ الموضوع للمعنى والوحدة واريد منه المعنى مع الكثرة التي هي شيء خارجي ولا انك قد عرفت
فيما تقدم انه لا عبرة بخصوص شيء من انواع العلائق المعروفة بل انما يتبع جواز التجوز وجود العلاقة التي يستحسن
من جهتها استعمال اللفظ في ذلك المعنى الغير الموضوع له وهذه العلاقة غير حاصلة في المقام لظهور ركاكة الاستعمال
المتنازع فيه وعدم جريانه مجرى الاستعمالات الجارية في كلامهم فلا اطراد في انواع تلك العلاقات بحكم
بصحة الاستعمال كلما تحقق شيء منها بل لا بد من ملاحظة عدم استهجان الاستعمال في المحاورات فحرج وجود

نوع العلاقة مع الاغماض عنه في الاستعمالات لا يجدي في شيء من التجوزات قوله يستلزم وجود سبعين مجازا
اذ لما فرض كون الوضع بازاء المعنى والوحدة فلا يمكن استعمال اللفظ في المعاني الا بعد اسقاط الوحدات
عن تلك المعاني فيلزم ان يكون كل واحد من المعاني مجازا في استعمال واحد فلو اطلق العين مثلا واريد به
جميع معانيه لزم ان يكون هذا اللفظ في هذا الاستعمال مستعملا في سبعين معنى مجازيا وهي المعاني السبعون
بعد اسقاط الوحدات بالنسبة الى سبعين حقيقة وهي تلك المعاني قبل اسقاطها قوله واما في التثنية
والجمع آه حقيقة الحال كما حققه بعض الاعاظم ان مرجع النزاع فيهما الى انه هل يجوز بناء التثنية من معنيين
مختلفين او لا بد في بنائها من اتحاد المعنى وهكذا الامر في الجمع وهذه مسئلة ادبية لا مدخل لها في استعمال
المشترك في معنييه وقد عرفت الحقيقة فيما مر واما توضيح كلام المص وتبيين المرام فهو ان في استعمال المثنى
في اكثر من معنى وجهين جاريين في المجموع ايضا احدهما ان يكون استعماله فيه على نهج استعمال المفرد فيه
بمعنى انه كما يكون المراد من العين على تقدير هذا الاستعمال الذهب والشمس مثلا يكون المراد من
عينين اربعة افراد فردين من الذهب وفردين من الشمس وثانيهما ان يكون المراد من عينين الذهب
والشمس مثلا اما الاول فهو مع كونه غير جائز جدا لما يتبين مما اسلفناه في قاعدة التثنية والدليل
الاجتهادي والفقاهي مضافا الى انه جائز ولو بطريق المجاز في تحقق الجواز في المفرد كما وقد
عرفت خلافه الظاهر من ملاحظة ما احتجوا به لها انهم لم يجعلوه محل النزاع بل اكتفوا فيها بمجرد ارادة معنيين
كما اعترف به بعض الاعاظم فيكون تعدد المعنيين بانفسهما كافيا فيما يعتبر من التعدد في مدلولها
مضافا الى شهادة الاعتبار به اذ لو كان استعمالها في ازيد من معنى بهذا الطريق لزم فيما اذا كان
المراد من المفرد معنيين ان يكون المراد منها اربعة وفيما اذا كان المراد منه ثلاثة ان يكون
المراد منها ستة وهكذا صاعدا فصاعدا ولا اظن احدا يتفوه به وهذا يرشد الى ان محل البحث فيها
وفي الجمع غير محل البحث في المفرد وان مرجعه فيهما الى انه هل يكفي في بنائهما مجرد الاتفاق في اللفظ من
غير حاجة الى اعتبار الاتحاد في المعنى او يعتبر فيه ذلك ايضا كما نبهنا عليه فتعين الوجه الثاني وان

كان غير موافق لقضية تثنية المفرد المستعمل في اكثر من معنى فان الموافق لها هو الاول لان قضية هذه
التثنية ان تجعل مدلول ذلك المفرد مثنى فلما كان المراد منه مهيتان متغايرتان فيجب ان يكون المراد منها
اثنينية هاتين المهيتين ولا يكون ذلك الا بان يراد منها اربع مهيات كل اثنين منها تحت جنس واحد
واما الواردة منها ما اريد من مفردها اعني نفس هاتين المهيتين فلا يحصل منها جعل مدلول المفرد مثنى واما
القول بان هذا الوجه غير موافق لاصل المسئلة موافق لقضية التثنية فلم نتعقل له وجها صحيحا واذ قد
كان المتعين هو هذا الوجه فنقول لا سبيل اليه من الحقيقة اما اولا فلما ذكره قدس الله سره من ان التثنية
حقيقة في فردين من مهية واحدة لا في الشيئين المتفقين في اللفظ وان كانا متغايرين في المهية ولو مع الاشتراك
وكذا الاحتياج الى القرينة على ما عرفت بيانه سابقا واما ثانيا فلان اداة التثنية انما تدل على ارادة
فردين من معنى المفرد فاذا لم يكن معنى المفرد الا احد المعنيين ولم يجز استعماله في معنيين كما بينا فلم يكن التعدد
المستفاد منها الا بحسب احد المعنيين وكذا لا طريق اليه من المجاز بان يتصرف في الاداة ويبقى الملحق به
على حاله من كون المراد به مهية واحدة او بان يرتكب التجوز في مجموع العلامة والملحق به ويستعمل في فردين
من مهيتين مجازا اذ كلاهما مما لا وجه له اما الاول فلان وضع التثنية انما هو لجعل مدلول المفرد مثنى
فلا وجه لابقاء الملحق به في الافراد وجعل الاثنينية المقصودة منها عبارة عن انضمام مهية الى المهية
المستفادة من الملحق به مضافا الى عدم مساعدة الطبع والاستعمال عليه واما الثاني فلما افاده قدس سره
من عدم ثبوت الرخصة فيه فان الظاهر ان علامة التثنية انما هي لمجرد الاشارة الى الاثنينية والتعدد
من غير ان يكون لها وضع مستقل فلا يتصور فيها حقيقة ولا مجاز بل هما يرجعان الى ملحوقها فالمجاز
في التثنية انما ينظر الى التجوز المتصور في المفرد بمعنى ان التثنية التي تطرق اليها المجاز يجب ان يكون
مفادها اثنينية معنى مجازي اريد من مفردها كما ان الحقيقة فيها انما ينظر الى اثنينية المعنى الحقيقي لمفردها
فاداتها لا يتفاوت فيها الحال من حال من الحالين فمفاد لفظ عينين مثلا انما هو الشيئان واما كون
هذين الشيئين من مهية واحدة او من مهيتين مختلفتين فهو تابع لكون المراد من المفرد مهية واحدة او مهيتين

متغايرتين

متغايرتين وعلى هذا فارادة فردين من مهيتين من التثنية لا تكون الا بعد ان يتصرف في المفرد ويراد
منه المسمى الجامع بين هاتين المهيتين اذ قد عرفت انه لا يمكن ارادتهما منه من غير انه اريد منه المسمى
الا بان يكون موضوعا للمعنى مع قيد الوحدة ويكون استعماله فيهما عاريا عن قيد الوحدة حتى يكون
مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وقد عرفت ان هذا ايضا غير ممكن واذ قد
انتفى سبيل ارادة فردين من مهيتين متغايرتين من التثنية الا ارادة المسمى من مفردها فيكون مفادها فردين
من المسمى وهذا المجاز خارج عن المتنازع لكونه من قبيل عموم الاشتراك الذي لا خلاف في جوازه بل هذا
اللهم الا ان يدعى ان مدلول اداة التثنية ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية حتى لا يكون لها وضع
مستقل بل مدلولها هو الاثنينية الخاصة اعني اثنينية مهية واحدة فتكون التثنية مستبدة بوضع
على حدة اذ على هذا يمكن القول بالتجوز في اللفظ المثنى حتى يمكن ان يراد منه فردان من مهيتين وذلك
بالتصرف في مجموع الاداة والملحق به واستعمال اللفظ الموضوع لافادة الفردين من مهية واحدة في شيئين
متفقين في الاسم مجازا لا لاجل كونهما فردين من المسمى بهذا الاسم حتى يكون من باب عموم الاشتراك ويرجع
الى الصورة السابقة بل باعتبار اطلاق اللفظ الموضوع للفردين المتفقين في المهية والاسم وارادة
الفردين المتفقين في الاسم بعلاقة المشابهة وهي اشتراكهما في الاسم فيكون تشبيها للاشتراك اللفظي بالمعنوي
ويكون استعارة لكن جواز هذا النوع من المجاز غير معلوم لان وجه الشبه في الاستعارة لا بد ان يكون
من اظهر خواص المشبه به كالشجاعة في الاسد ومجرد الاشتراك في الاسم ليس بهذه المثابة والا لجاز اطلاق
البصر على الميزان مثلا وبالعكس بعنوان الاستعارة بمجرد كونهما مشتركين في صدق الاسم عليهما ولم يقل
احد بصحته مثلا ولو كان جوازه معلوما فثبوته غير معلوم لان جوازه لا يفيد وقوعه ولو كان واقعا
فهو نادر جدا فلا ينبغي المصير اليه بعد ثبوت جواز التجوز الاول اعني عموم الاشتراك وكونه اقرب واشيع
وعدم كون هذا مثمرا بثمرة خاصة فالاول هو الاولى بالارادة ان قلت ليس هذا النوع من المجاز المتصور
في المقام مجرد احتمال لا يترتب عليه شيء من الثمرة حتى يكون ذلك من اجل علة عدم ارتكابه وابقائه مكبا على وجهه

اذ يمكن القول بان لا ثمرة على القول بجواز اجتماع الامر والنهي فيما لو قال المولى ايتني بعينين فعلى المجاز الاول ٤
ان يكون المعنى ايتني بفردين من المسمى بالعين يكون المامور به هو ذلك المسمى والفردان وصلة ووسيلة الى
تحصيله فلو اتى بهما على وجه محرم حصل الامتثال نظرا الى ان افراد المامور به تكون مجتمعة مع الحرام لاجتماع
الوجوب التبعي معه وعلى المجاز الثاني يكون المعنى ايتني بمهيتين من العين فيكون المامور به هو الفردان من المهيتين
المبينين لان الاتيان بالمهية هو الاتيان بفرد من افرادها فلو اتى بالفردين لا على وجه الحلال لم يحصل الامتثال
حيث انهما واجبان اصليان والواجب الاصلي لا يجتمع مع الحرام وهذه الثمرة نظير الثمرة بين قولي المعتزلة
والاشاعرة في الواجب التخييري حيث ان المعتزلة والامامية ذهبوا الى ان الواجب هو كل من افراد
الكفارة المامور بها مثلا لكن على وجه التخيير بينها وذهبت الاشاعرة الى ان الواجب هو احدها لا بعينه
فعلى الاول لا بد في الامتثال اجزاء ان يكون كل ما يكفر به من تلك الافراد محللا لان الامر به انما هو على جهة
الاستقلال والاصالة لا التبعية والمقدمية وعلى الثاني يحصل الامتثال في ضمن المحرم ايضا لان الواجب الكلي
هو احدها والكلي المعروض من افراده فوجوبها تبعي يجتمع مع الحرام قلنا هذه الثمرة ضعيفة اذ لا يتفاوت
الحال على كل من المجازين وهما ان يقول ايتني بعينين ويريد فردين من المسمى بالعين وان يقوله ويريد
الذهب والميزان مثلا في ان مورد الحكم هو الفردان لا الطبيعة لعدم التفاوت بين ان يقال الفردان
من المسمى وبين ان يقال الفردان المتفقان في الاسم ويوضحه ان المامور به هنا هو نفس الذهب والميزان
بلفظ العينين فيكون وجوب الاتيان بهما اصليا اللهم الا ان يقال ان التعبير بلفظ العينين لا ينافي عدم
تعلق الامر في الحقيقة بالطبيعتين الكليتين فحسب ان متعلق الامر في الظاهر هو الفردان لكن لا يرشد
ذلك الى كونهما متعلقة من حيث هما اذ كثيرا ما يصرح بالواجب التبعي في مقام الامر ويدفعه انه اذا
تعلق الامر بالفرد فلا بد من ان يعلم ان الامر به انما هو من حيث انه فرد للكلي الذي هو المامور به حقيقة
لا من حيث هو هو بل الظاهر من الامر بالشيء كون ذلك الشيء مامورا به حقيقة حتى يعلم خلافه هذا شرح
كلامه قدس الله سره وبيان مرامه مع اضافة كلمات لا توامه قوله ويجري التكلف الذي ذكره قده

هو ارتكاب التجوز في مجموع الاداة ومدخولها بتنزيلها منزلة الجملة الواحدة وارادة نفي افراد المهيات المختلفة تشبيها
للاشتراك اللفظي بالمعنوي حتى يكون استعارة وهذا التجوز لو كان جائزا بملاحظة الاشتراك في الاسم فوقوعه غير
معلوم ولو كان واقعا فالتجوز بارادة المسمى مغن عنه ويجري فيه ايضا ما ذكرناه فيهما من ارتكاب التاويل
في الاداة فقط بان يقال ان العين مثلا وان كان عبارة عن مهية واحدة حيثما وقع في الاستعمال الا انه
اداة النفي اذا دخلت عليه افادت نفي افراد جميع مهياته وقد عرفت ان ذلك غير جائز قوله حتى قال انه
ظاهر في الجميع اه في المسئلة مقامات الاول انه هل يجوز هذا الاستعمال ام لا وقد عرفت فقاهة واجتهادا
انه غير جائز الثاني انه على تقدير جوازه هل يكون حقيقيا او مجازيا وقد اشعرنا بانه لو كان جائزا لكان
لمكان الوضع وفساد اعتبار قيد الوحدة الثالث انه لو كان جائزا فهل يحتاج في ارادة تلك المعاني الى قرينة
تنبه عليها او هي ظاهرة من اللفظ عند الاطلاق فيجب الحمل عليها مجردا عنها وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه المصنف
هنا والقائل بالظهور فرقة من القائلين بجواز الاستعمال حقيقة فهم متوسطون في قولهم والمشترك عندهم صيغ
بخلافه على مذهب من لم يساعدهم عليه سواء ساعدهم في القول بالمجاز ام لا وعلى تقدير المساعدة في التجوز
سواء ساعدهم في القول بالحقيقة ام لا اذ هو عنده مجمل اما على الاول وشقه الاول فلان الغالب ارادة
المعنى الواحد من المشترك وحيث لم يكن متعينا واللفظ صالح لكل معنى فيجيء الاجمال واما عليه وعلى شقه
الثاني فلقضية احتياج المجاز الى القرينة المفقودة فرضا وتعدد المعاني وعدم القرينة على التعيين واما
على الثاني فلمكان التعدد وعدم التشخيص قوله فمنع ثبوت الحقيقة الشرعية وان كان ممنوعا لم يكن اللفظ
مشتركا فالمراد هو المعنى اللغوي هذا هو وجه عدم الاشتراك في لفظ السجدة وقد يذكر فيه انه حقيقة
في وضع الجبهة لتبادره وصحة السلب عن غيره والاول هو الاولى لانه لو كان حقيقة فيه فانما هو في لسان
المتشرعة لا الشارع لما تقرر في محله من عدم ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ اجزاء العبادة فدفع اشتراكه
به واقعا في لسان الشارع غير مستقيم واما وجهه في لفظ الصلوة فهو منع اشتراكه بين الرحمة والاستغفار اذ
المشهور انه في اللغة بمعنى الدعاء والمجاز خير من الاشتراك ودعوى بعض تبادرهما ممنوعة قوله اعني

غاية الخضوع لم يكتف بمجرد الخضوع مع انه هو الثابت في اللغة اشعارا بوجه تخصيص كثير من الناس بالذكر
كما ستسمع وتجعل المعنى اللغوي من كذا بالقسم لا يخرجه عن اللغوية قوله او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك
او التزام تقدير فعل في الآيتين بقرينة المذكور فيقدر في الثانية يسجد وفي الاولى يعطي قال بعض محققي
الافاضل على حد قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض انتهى وعلى هذا فاريد المعنيان من لفظين
احدهما مقدر والآخر مذكور وهو جائز اتفاقا ويقرب تقديرهما ان حرف العطف يقتضي تكرر العامل
ولا يصغى الى عدم تسليم بعضهم ذلك ودعواه بعد تسليمه ان العامل المقدر بمثابة المذكور لكونه قرينة
له لان ما لم يسلمه اصل مسلم متفق عليه عند النحاة حتى انهم جعلوا حرف العطف في مثابة نفس العامل وكون
المقدر بمثابة المذكور ان اراد به كونه بمثابة لفظا فهو لا يجديه وان اراد معنى فهو كيف ولا يلائمه
قولك العين ذهب وباصرة وكذا وكذا هذا مضافا الى ما يلزم من لزوم اضمار الفعل نظرا الى انه لولاه
لزم العطف على اسم ان قبل مضي الخبر ولم يرض به جمهور البصريين لاشتراطهم في العطف على المحل وجود
المحرز اي الطالب لذلك المحل فلا يجيزون نحو ان زيدا وعمرو قائمان لان الطالب لرفع زيد هو
الابتداء والابتداء هو التجرد والتجرد قد زال بدخول ان فلو جاز ذلك لزم تواردالعاملين على معمول
واحد اذ العامل في خبر المبتدء عندهم هو الابتداء والعامل في خبر ان ان فيكون قائمان خبرا عن زيد
وعمرو معا فيلزم المحذور لكن هذا الوجه مبني على رفع الملائكة واما على تقدير نصبه فلا يجري ذلك فيه
مضافا الى الخلاف الكوفيين وغيرهم فيما ذكر وان كان الاول لا يخلو عن القوة وحجة المخالفين غير حجة
بذا نعم قياس المقام على الشعر المذكور شعرى لوجود الفارق بينهما لعدم جواز حمل راض على مجموع
نحن وانت فلا بد من تقدير راضون بخلاف يصلون لجواز حمله على مجموع المعطوف والمعطوف عليه من غير
حاجة الى التقدير قوله الاعتناء باظهار الشرف عن الطبرسي والبيضاوي فيما ذكر قيل واشار اليه
الفيروزابادي والفيومي قوله والمراد من غاية الخضوع الخ دفع للاشكال بانه ان اريد من غاية
الخضوع الخضوع التكويني لم يتجه تخصيصه بكثير من الناس لاشتراك الكل فيه وان اريد به القهري التكليفي

فيه

فلا يعم ما عدا المكلفين فلا يصح اسناده الى غيرهم الخ وبيانه ان المراد مطلق الخضوع الاعم من الوجهين قال بعض
الاعاظم الا ان ذلك اذا اسند الى غير ذوي العقول انصرف الى الاول واذا اسند الى ذويها انصرف الى الثاني
لظهور الفعل المنسوب اليهم فيما صدر منهم على وجه الاختيار انتهى ويرشد الى ارادة الاعم وعدم ارادة
خصوص الاول انه لو كان هو المراد لقال عز من قائل وجميع الناس والى عدم ارادة خصوص الثاني انه لو كان
هو المراد لما ذكر الا من ثبت ذلك في حقه وهذا الجواب بظاهره وان كان لا يدفع الاشكال بحذافيره
لبقاء السؤال عن وجه تخصيص كثير من الناس فلا بد من ضم ذلك اليه حتى يكون وافيا بانه قاطع لكل من
طرفي الاشكال لكن في التعبير بلفظ غاية الخضوع اشعار بانه لم تتحقق هي متعلقة بالتكليف الا في حق
كثيرهم لتخلفها في بعضهم بخلاف غيرهم اذ لا يفوت منهم شيء من غاية الخضوع في التكوين ولهذا لم يخص
ببعضهم وان شئت فبين الاشعار ببيان آخر وهو ان غاية الخضوع ان يصدر من الخاضع كل ما يمكن
صدوره منه من الخضوع ولما تخلف الخضوع المتعلق بالتكليف في بعض الناس فلم يتحقق غاية الخضوع منهم
ولذا خص بكثير من الناس والفرق بين البيانين ان المتخلف في الاول هو غاية الخضوع اعني الخضوع الكامل
وفي الاخير هو نفس الخضوع وهذا الوجه يقتضي تخصيص جملة من المكلفين من غير الانسان ايضا وان كان كلهم
داخلين في قوله من في الارض فيكون ذلك بالمخصص العقلي هذا وذكر في وجه التخصيص وجهان آخران
احدهما ان الكفار من ذوي العقول لما تعارض فيهم الخضوع التكويني والعناد والاستكبار الحاصل منهم
في مقام التكليف تعادلا فكانه لا خضوع فيهم ثانيهما ان الفائدة في تخصيصهم بالذكر شرافتهم وظهور
الخضوع والانقياد بالنسبة اليهم وكونها اتم فيهم ومن فيهم بهما على غيرهم بخلاف غيرهم ويؤيد ذلك انه قد
الكل في قوله من في السموات ومن في الارض وعلى هذا فيكون ذكر الخاص بعد العام لاجل
في العام وان كان يحتمل ان يرجع سابقهما الى سابقه لكن قوله جل شانه وكثير حق عليه العذاب يشعر
بالتخصيص كما لا يخفى وقد يجعل ذكر الشمس والقمر وغيرهما تنصيصا من ذلك بناء على شمول من في المقام لغير
ذوي العقول ايضا تنزيلا للكل ههنا منزلة ارباب العقول قوله ان ذلك مجاز لا حقيقة يعني لو

اشتراك اللفظين واستعمالها في الآيتين في المعنيين فليس فيه ما يوجب كونه على الحقيقة فلنا ان
ندعي كونه مجازيا في مقابل دعوى كونه حقيقيا ولا يخفى ان هذا الجواب اجنبي عن المقام بالمرة لان
غرض المستدل اثبات الظهور لا اثبات الحقيقة والعجب من امثال الفاضل المعاصر المدققين المرتين
لم يتنبهوا على ذلك اللهم الا ان يقال ان هذا النحو من الجواب من باب تخريب المبني لخراب البناء وقلع
الذي تشبث به الغريق لسقوط الغريق من غير اسقاط فان المستدل على الظهور انما هو من القائلين بكون
هذا الاستعمال حقيقيا فالذي دعاه لادعوى الظهور هو اعتقاده بكونه على سبيل الحقيقة فاذا منع
كونه على سبيلها بعد ورود دلالة الآيتين عليه فقد ارتفع المغرس المبني وبقيت الدعوى مجردة عن الدليل
فتدبر وبالجملة اجابوا بوجه آخر تفطنت عليه وهو ان غاية ما يثبت من الآيتين بعد الاغماض عما مر ولا منع
ان اللفظ المشترك فيهما قد استعمل في جميع معانيه واقصى ما يتحصل منه جوازه ولا يدل ذلك لا على
الظهور المدعى لان الجواز قد يتولد منه الاستعمال في الجميع وقد يتولد منه الاستعمال في اثنين او ازيد
فلو كان المستدل استدل بهما على اصل الجواز لكان اولى فتدبر قوله لدينا على ما اخترناه لان فيه
اعترافا بالجواز على سبيل المجاز وقضية المختار عدم الجواز ولو مجازا قوله اذ القرينة على ارادة
هنا موجودة وهي ذكر المصلين الذين صلوة كل منها غير صلوة الآخر في الآية الاولى وذكر الساجدين
المختلفين في كيفية السجود في الآية الثانية فيكون الظهور الثابت فيهما ظهورا بالقرينة فلا يثبت
الظهور عند عدمها كما هو المدعى وقد يجاب بوجه رابع وهو انا لو سلمنا اشتراك لفظ السجود وسلمنا
ارادة المعنيين منه فلا نم ارادة جميع معانيه اذ قيل ان له معاني اقول يمكن الخدشة فيه بانه بانضمام
الى تلك المعاني ليس مشتركا لفظيا بل هي من افراد معنى الخضوع فان من جملتها الميل والتطامن
وانه راجع الى تحت الخضوع وانحو والاشتراك المعنوي خير من اللفظي ومن هنا يتجه لقائل ان يقول ان
مغايرة وضع الجبهة له غير معلومة لنا بل هو فرد منه غاية الامر ان اضافة هذا الفرد الى سائر افراده
انما هي من الشارع فكانه قال هكذا ينبغي الخضوع لله جل شانه وعلى هذا فيقع الاشتراك اللفظي بينها

ويسقط

ويسقط الاستدلال فتدبر واجاب بعض الاعاظم بوجه خامس وهو ان قضية ظهور المشترك في جميع
معانيه ان يكون المنسوب في الآيتين لكل من المعطوف والمعطوف عليه هو جميع المعاني كما هو شان
الدلالة على العموم عند اسناد العام لكل من المذكورات وليس مفاد الآيتين ذلك ولا ما ادعاه
المستدل يطابق ما ادعوه والظاهر ان مراده انه اذا كان المنسوب لكل من المتعاطفين غير ما نسب الى
الآخر كان هناك نسبتان متغايرتان ويتولد منهما اطلاقان مستقلان لان كل نسبة انما يوجد في
ضمن الاطلاق واذا كان الاطلاق متعددا خرج ذلك عما نحن فيه اذ الكلام انما هو في ظهور المشترك
في جميع معانيه في كل اطلاق لا في كونه ظاهرا فيها بعد ملاحظة كل من الاطلاقات العديدة مع الآخر
وضم بعضها الى بعض فتدبر بقي في المقام ادلة اخرى وهي وجوه منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء فان المراد الطهر والحيض لتعبدهن بكل واحد منهما بدلا عن الآخر وفيه
منع ارادة المعنيين منه بل المراد انما هو الطهر لما ذكر في محله واما هو الحيض كما قال به ابو حنيفة
اقول لو سلمنا ذلك فالظهور فيهما محمل على اما هذا واما هذا وليس هذا النحو من الظهور محل الكلام لانه
نشا من استعمال اللفظ فيهما على سبيل الترديد وهذا النوع من الاستعمال مجازي لا شائبة فيه من الحقيقة
بوجه وغرض المستدل انما هو اثبات الظهور في الاستعمال الذي يراه حقيقيا فتفطن ومنها
اصالة وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وفيه انه اجنبي عن المقام لان مجرى هذا الاصل انما هو ما
دار الامر فيه بين الحمل على المعنى الحقيقي والحمل على المعنى المجازي وليس حمل المشترك على احد معانيه
حملا له على معناه المجازي ولو اغمضنا عنه منعنا كليته بحيث يشمل المقام كيف والمسئلة خلافية
مضافا الى كونه مبنيا على مبنى فاسد وهو جواز ارادة المعنيين منه اقول لعل وجهه لان الغرض
من وضع اللفظ هو الدلالة على المعنى الموضوع له ولما كان معنى المشترك متعددا فحصول ذلك
الغرض في حقه دلالته على جميع معانيه ويدفعه ان كون قضية كل من الاوضاع المتعددة الدلالة
على المعنى الذي بازائه لا انه مستتبعة للارادة انما هو فيما كان ذلك الوضع عند استعمال

اللفظ ملحوظا وقد ثبت بالادلة التي قدمناها انه لا يجوز ملاحظة ازيد من وضع واحد عند استعمال
المشترك ويرشدك الى ذلك انه لو لم تتوقف ماهية الدلالة على ملاحظة الوضع وكان مجرد تحقق
الوضع باعثا عليها لزم ان لا ينفك قولك رأيت اسدا يرمي مثلا عن ارادة الحيوان المفترس مع
هو بديهي البطلان فافهم ومنها انه لو لم يحمل على الجميع فاما ان لا يحمل على شيء وهو يستلزم الغاء
اللفظ وخلوه عن الفائدة واما ان يحمل على واحد معين وهو ترجيح بلا مرجح اذ ليس في اللفظ ما
يعينه ولا في الخارج ما يميزه كما هو المفروض واما ان يحمل على واحد غير معين ويلزمه الاجمال
البعيد عن حال الشارع ولذا قيل بكونه اقل اذ الغالب هو البيان والجواب اختيار الثالث
واستبعاد الاجمال بعيد بعد وجود المصلحة كيف لا وهو متفرع على صحة الاستعمال في الجميع وقد
عرفت منعها وغلبة البيان يعارضها غلبة الاستعمال في الواحد فمخالفة الاستعمال في الجميع للاصل من
حيث ندرة مورده على تقدير تحققه لا تقصر عن مخالفة الاجمال له ان لم تزد عنها فيتعارض الاصلان
فيجب الوقف مضافا الى ان حصر البيان في ارادة الجميع ثم لامكانه بارادة القدر المشترك مجازا
واصالة عدم المجاز معارضة باصالة عدم الاستعمال في الجميع ومنها انه احوط فيما لو كان ايقتضي
بعينه مثلا لاستلزامه الخروج عن العهدة بخلاف الاقتصار على البعض وفيه انه لا يدل على تعيين
اللفظ كما هو المدعى ولا يوجب عدم ترتب الفائدة على انكاره لترتبها في غير مقام الطلب كما لا
يخفى هو لدرة واما ساير المذاهب فيظهر بطلانها مما ذكرناه هنا على ما قيل قول بان المشترك عند عدم القرينة
مجمل فيجب التوقف وعند وجودها يحمل على ما تدل عليه لكن ان دلت على واحد يكون الاستعمال
حقيقيا وان دلت على متعدد يكون مجازيا وقول باجماله عند عدمها ايضا ويحمل عند وجودها
على ما عينته ويكون الاستعمال حقيقيا مطلقا واحدا كان ام متعددا وقول بانه اذا وقع في كلامه
الشارع مجردا من القرينة يحمل على الجميع لئلا يلزم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يعلم فيحمل الخير في قوله
عز من قائل فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا على معنييه معا وهما المال كما في قوله وانه لحب الخير لشديد وقوله

ان ترك خيرا والعمل الصالح كما في قوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله واذا وقع في غيره كان مجملا والقول الاول
لا فساد فيه الا ان في ترجمة اشعار بجواز كون الاستعمال مجازيا ويمكن تصحيحه بجعل القرينة القائمة على ارادة الجميع
صورته للتأويل بالمسمى والقول الثاني في ترجمة اثباته الاجمال عند عدم القرينة مستقيم وفي ترجمة تصريحه بكون
الاستعمال حقيقيا عند قيام القرينة مطلقا غير مستقيم اذ قد اثبتنا عدم جوازه فضلا عن حقيقته واما
القول الثالث فان اراد قائله من حمله على الجميع لو وقع في كلام الشارع مجردا عن القرينة كونه مستعملا عن ظهور اللفظ
فيه فقد عرفت فساده وان اراد كونه مسببا عن قرينة لزوم الاغراء بالجهل لولاه كما هو ظاهر تعليله
فلو رام كون هذا الحمل على وجه الحقيقة او كونه على وجه المجاز من غير التأويل بالمسمى فقد سمعت بطلانه
ولو قصد كونه على سبيل التجوز تأويلا به فلا غبار عليه ان قلت لما اخترت كون المشترك مجملا فهل
يصلح لزوم الاغراء بالجهل قرينة لحمله على الجميع ولو تأويلا فيما لو وقع في كلام الشارع ام لا قلنا نعم واي
قرينة فوق ذلك فيحمل الخير في الاية المذكورة على كلا معنييه مدعيا ان المراد به هو المسمى به ومع
الغض عنه فقد ورد هذا الحمل في احد الخبرين عن ابي عبد الله ع ومن هنا تبين انه ليس مبتنيا على القول
بجواز حمل المشترك على معنييه فما في كلام غير واحد من جعله مبنيا عليه ليس في محله وان حمله على خصوص
الامر الديني او على الامر الدنيوي فقط لا بد له من قرينة معينة هذا وقد يخيل متخيل ان قوله سبحانه
فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا فالظاهر لاحتجاج الاستدلال بالايتين على ظهور المشترك في معانيه
والاجوبة المذكورة عنه فانه ان الجواب الاول يدفع به الاستدلال بهما على الظهور المدعى حتى على
المذهب المختار لان جعلها من باب عموم الاشتراك او كون المراد هو المعنى اللغوي يخرجها عن
محل النزاع واما الجواب الثاني فهو وان يبطل به القول بالظهور بل القول الثاني لنصه من الاقوال الغير المذكورة
في المتن لو استدل عليه لنصه بهما بادعاء كونهما مجازا وقائلهما يدعيان الحقيقة وان كان ادعاء
احدهما بواسطة القرينة والاخر بعدمها ولكن لا يتم الجواب المذكور على المذهب المنصور لما عرفت مما
تقدم بل انما يتم على القول الاول من تلك الاقوال فقط واما الجواب الثالث فهو لنصه يبطل القول بالظهور

ولا يتم على المختار ولا على القول الاول بل يتم على القول الثاني فقط ثم ذكر القول الثالث من تلك الاقوال
واجاب عنه بانا لو سلمنا الحمل على الجميع في كلام الله لئلا يلزم الاغراء بالجهل فهو ليس من باب دلالة اللفظ
كما هو محل النزاع بل من جهة الاجمال الواقع في كلام الحكيم انتهى وفي تفسير كلمه قدس الله سره بهذه الكلمات
من الاشعار باعوجاج الفهم ما لا يخفى اما اولا فلان الآيتين لا ربط لهما بالقول الثالث من تلك الاقوال
حتى يستدل بهما عليه لان مفاده انما هو كون الاستعمال فيما دلت عليه القرينة حقيقيا وليس فيهما سوى
الاستعمال بالقرينة ولا يرشد ذلك الى الحقيقة بل اللائق ان يستدل عليه بما يثبت كون اصل هذا
الاستعمال حقيقيا كما لا يخفى واما ثانيا فلان دعوى مدعي الحمل على الجميع في كلام الله كون ذلك من باب
دلالة اللفظ غير معلومة كيف وقد علله بلزوم التكليف بما لا يعلم فوجه بعدم كونه من هذا الباب رجم له
بعدم ما لا يدعيه ومنشأ اشتباهه تخيله ان هذا القول من شؤون اصل القول بالظهور بل تخيل ذلك
في حق ساير الاقوال ايضا وهو غفلة واضحة قوله هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد لما عرفت فيما
ان ذلك لا يخفى من الجرح فالاولى ان يجاب عنه بان مقتضى كون هذا الاستعمال حقيقيا وان كان موجودا
لكن المانع له موجود وهو عدم رضا الواضع به على ما عرفت بيانه وبالجملة استعمال المشترك في معنييه
وجعله علما لما زاد على المعنى الواحد في استعمال واحد وارادة كل منهما منه بارادة مستقلة وان لم يكن
لحنا في نفس الكلمة او في لواحقها وعوارضها كالاعراب والتقديم والتاخير وكالوقف بالحركة والوصل بالسكون
حتى يكون خارجا عن مقتضى اللغة من هذه الجهة لما عرفت من عدم مخالفته لوضعه لكل من المعنيين الا ان
فيه خروجا عن مقتضاها من جهة خروجه عن قاعدة كلية مر بيانها كما ان التلفظ باللفظ من غير قصد الى معناه
لا لحن فيه في اصل الكلمة ولا في عوارضها اللاحقة وانما هو خارج عن قانون مقرر في اللغة من ذكر الالفاظ
لارادة معانيها الموضوعة لها او غيرها مما تقوم القرينة عليها حيث ان اللغات انما قررت للتفهيم والتفهم و
ابداء ما في الضمير ولذا لا يندرج هذا النوع من اللفظ في شيء من الحقيقة والمجاز ومن هذا النوع استعمال الالفاظ
في معانيها المجازية من دون نصب القرينة لخروجه بذلك عما اعتبره الواضع من ضمها اليها عند استعمالها فيها

نعم لا ننكر خروج المتكلم بالمشترك عن ذلك القانون المقرر في بعض المقامات كمقام المطايبة والتمليح
لكن ذلك مختص فانه كما قد يقع غيره من التصرفات الغير السائغة في اللغة في مقامات خاصة ولا ربط
له بجواز الاستعمال المفروض بحسب اللغة كما هو محط الكلام قوله يظهر مما مر حيث انهما وان كانا
في التقدير لكن قد مر انه لا بد من اتفاق تلك الافراد المقدرة في الماهية قوله لان في المشتركات في الاسم
قال بعض مدققي الافاضل وكذا لو تم التعليل المذكور لزم ان لا يختص بجواز بالنفي لان الاثبات قد
يفيد العموم ايضا ولا يعم كل نفي اذ قد يكون المشترك معرفة كالعلم فلا يقتضي وقوعه في سياق النفي العموم
فاذن يكون الدليل اعم من المدعى من وجه واخص من وجه بلا فائدة قوله الا ان يراد الاستعارة باستعمال
اللفظ الموضوع لافادة عموم النفي في افراد الماهية المثبتة في افادته في المشتركات في الاسم المتغايرات
في الماهية بعلاقة الاتفاق في الاسم قوله لكان ذلك بطريق الحقيقة آه اصل الاستدلال بهذا الشرط
المذكور مشتمل على مواقع للنظر وتحقيقه بعد تنقيح بعض مدققي الافاضل وتصحيحه انه نوع بعد الشرطية
والترابط فكذا المقدم بان الملازمة ان الفرض كون اللفظ موضوعا لكل من المعنيين مستعملا فيه ولا نعني
بالحقيقة الا ذلك واما بطلان التالي فلان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين مقيدا بكونه وحده فاذا
استعمل في الجميع كان المراد به كل من المعنيين وحده على ما يقتضيه الوضع ولا وحده على ما يقتضيه الاستعمال
وذلك تناقض قوله واجيب بان المراد آه حاصل الجواب عدم تسليم انه لو جاز هذا الاستعمال وجب
يكون بطريق الحقيقة لم لا يجوز ان يكون بطريق المجاز حتى لا يلزم المحال فيستعمل في معنييه لا بقيد
الوحدة وان منع كونه من المسألة لفوات بعض المعنى منه وهو قيد الوحدة رجع البحث الى التسمية
ذلك استعمال له في معنييه لا لابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى وهذا الجواب كاصله
وان كان مبنيا على اعتبار قيد الوحدة في الوضع وقد عرفت فساده وكذا اعرض عنه المصنف قدس سره
بقوله والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا الا انه منع وجوب كونه بطريق الحقيقة في محله لكن لا
بمجرد جواز التجوز بل بعدم امكان كونه بطريقها ضرورة ثبوت الملازمة الظاهرة بين استعمال اللفظ

في المعنيين وبين ارتفاع قيد الوحدة من البين وعلى هذا فقد اتضح عدم لزوم التناقض **شبهات**

الأول انه لا فرق في المقام بين ما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين او اوحدين او او ادى ورد كمجمل

كما يعطي بذلك اطلاق كلماتهم وادلتهم **الثاني** انهم وان حرروا النزاع في المشترك والمتعارف كون مقابله

المنقول والمرتجل لكن الكلام يتسرى اليهما ولا ما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا فهو يجري

الادلة في الجميع فلو كانوا احرزوا النزاع في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين فالمراد تناول الجميع وكمي

صنع تناوله استعمال المنقول في المنقول منه والمنقول اليه لصيرورة الاول معنى مجازيا **الثالث** انه كما

لا يجوز استعمال مشترك اللفظ في معنيين فصاعدا كذلك لا يجوز استعمال مشترك الكتابة في لفظين

فوائد وتظهر وجه حما عرفته ويقتضي عند اباء ظاهر المحاورات عنه كمال الاباء وكذا الكلام في ابعاض

اللفظ فلا يجوز في نحو ضرب بلال ضربلال نعم قد يرتكب مثله مع امن اللبس لكنه لا يخرجه عن وجه

عن القاعدة[٢] **قانون في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي**

ولده اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في ... قال بعض الناظرين في كلامه كان الانسب تعقيب هذا القانون لقانون

الحقيقة والمجاز لكنه اورده هنا تبعا للاكثر لشدة المناسبة بينه وبين سابقه بحسب الصورة وسوق الادلة وهو قصور

لا يخفى له فان المناسبة بينه وبين قانون الحقيقة والمجاز غير واضحة لان الكلام في قانونهما انما هو من جهة تحقيق حقيقتهما التعقيبية

فتعقيب ذلك بتحقيق كيفية استعمالها عند البصير طريقة غير خفية بداهة ان تحقيق تميز كل منهما عن الاخرى في الآثار

والمحاورات بينهما واسطة فالانسب الاخرى هو ما فعله المصنف ليس الا ثم قال ان الاهتمام بشأن هذه المسئلة اكثر

من اختها نا منيك في ذلك كثرة المجاز حتى قيل ان اكثر لغة العرب المجازات وقلة الاشتراك حتى قيل باستحالته مرة

واخرى بعد وقوعه وندرته هو القدر المتيقن وهي كثيرا لحاجة في كثير من الادلة الاحكامية من الكتاب والسنة

حتى لو انسد باب المجاز فيها لكانت هي الطريق الاسهل بل ولو انسد باب عموم المجاز انحصر فيها المنفسل ونحيث

لا يبعد عنه الغافل فكثير من المطارح وان شئت ارشدك الى بعض موارده من مسائل الفقه حتى تقيس عليه الباقي

فارجع الى مسئلة حرمة مس كتابة الله بدون الطهارة وما ورد من النص فيه من قوله لا تمس خطه ولا خيطه

٢ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى شرائع الاحكام

بمتابعة الكتاب وسنة خير الانام و

مهد لنا قوانينها المتقنة المقننة

بالاحكام والصلوة والسلام على خير

الانام محمد وآله الطيبين الطاهرين

الكرام ولعنة الله على اعدائهم اجمعين

الى يوم القيام يقول العبد الاحقر

الفاني محمود بن علي اصغر الفاطمي الحسيني

الحسيني الطباطبائي التبريزي هذه

شطر ما املية وعلقته على كتاب

القوانين المحكمة وسميته بحقائق

حقائق القوانين اسئل الله ان

ينفع به كما نفع باصله

والامثال ذلك وما ورد من النصوص في تشريع الاغسال من قوله اغتسل للجمعة والجنابة لا غير ذلك الى غير ذلك وانت

تعلم ان كثرة المجاز وقلة الاشتراك لا ربط لهما بالاهتمام بشأن هذه المسئلة بوجه بداهة ان كثرة المجاز لا تستلزم

وقوع الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي كثيرا بل ولا احيانا حتى يبحث عن جوازه وعدم جوازه وبعبارة اخرى

كثرة المجاز انما تكون سببا للاهتمام بشأن هذه المسئلة فيما لو وقع هذا الاستعمال في المحاورات كثيرا ولا فائدة

في البحث عن الجواز وعدم الجواز لان وقوعه يكون دليلا ساطعا على الجواز وكثرة الحاجة اليها في كثير من الادلة

الاحكامية كما ادعاها لم نعثر عليها بل ندعي قلتها او قلما يتراءى هذا الاستعمال ولا يكون هنا وجه لاخراج عن

المسئلة كما في نص المس وتشريع الاغسال بوجود العاطفة في المجال وقد ثبت في محله انه يقتضي تكرر العامل

بل هو في مثابة نفس العامل[٧] ~~وحينئذ~~ يندفع المناقشة في حمل النهي في الصحيح المحسن لا تاكل في آنية فضة ولا في

آنية مفضضة على الكراهة بالنسبة الى المفضضة بعدم الصحة من حيث استلزامه استعمال النهي في معنييه الحقيقيين او الحقيقي والمجازي وقد

قد غفل عن ذلك سيد الرياض فاجاب باحتمال تعلق حرف النهي بجمل الواو على الاستيناف وتقدير النهي عنه

ثانيا ثم انه نصيب من كلامه المدفوع الشيء وان المفيدان تعنون المسئلة بالاستعمال في المعنى الحقيقي وغيره

وبعبارة اخرى بالاستعمال في الموضوع له وغيره لا بالاستعمال في الحقيقة والمجاز وان كان هو المتداول المتعارف

والظاهر من كلامه ان وجه كونه مفيدا شموله للاستعمال في المعنى الحقيقي والكنائي لعدم لحاظه في العنوان المشهور فانه

لا يشمله وفي نظر حيث ان المشهور هو الاول لوجهين احدهما ان بناء المسئلة انما هو للاستعلام عن حال الاستعمال

في المعنيين فيما لو وقع في شيء من ادلة الاحكام والفقيه النبيه يعلم ان الشارع فيها هو الحقيقة والمجاز واما

الكناية ~~فلم يقع فيها الا نادرا~~ لو كانت فيها فهي نادرة بحيث هي بالنسبة الى الباقي من البحر قطرة ومن البحار قطرة وتابعها

ان لهم في تعريف الكناية طريقين احدهما انها استعمال اللفظ في الموضوع له لينتقل منه الى غير الموضوع له والآخر

انها استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له وباللفظ على التعريف الاول لم يستعمل الا

في الموضوع له فلا تكون الكناية من الاستعمال في المعنيين فتخرج عن المسئلة خروجا موضوعيا وعلى الثاني لا يكون

المراد الاصلي من اللفظ هو المعنى الغير الموضوع له وتكون ارادة الموضوع له واقعة في طول ارادته لا في عرضها

٧ وهكذا الحال في قولهم اغتسل للجمعة والجنابة وما ضاهاها من المثال التغيير
حيث ان
جنابة ونحوه في قوة جنابات ومعنى الجنابة الا الجنابات المجازية
الظروف حقيقة بالنسبة الى النهي والعموم مجاز بالنسبة الى الظروف
بالنسبة الى النهي والعموم مضاف فكان الاحوال
نقدير مضاف فيكون مجازا في الظرفية شامل
لها من الطرفين اعني نهي بجنابات
ونحوه وما ذكرنا قاله

على ما سمع منا بانه فيها باية فلا تجتمع في اللفظ ارادتان مستقلتان فيخرج هذا الاستعمال عن محل النزاع فان
النزاع على ما صرح به غير واحد من الاعيان انما هو في اجتماع ارادتين مستقلتين فخروج الكناية عن
خروجا حكميا نعم نظر من السلف تعريفا بما ارشد لا لكون المعنيين في عرض واحد وستلقيك توجيهه ولعل
هذا الوجه هو الباعث على اتخاذهم العنوان بالحقيقة والمجاز الا بالموضوع له وغير الموضوع له وافهم ذلك فاني
لم اظفر على من تفطن به ولمن يرد بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم وقد عرفت في المسئلة السابقة ان ملاك
النزاع انما هو استقلال كل من المعنيين في الارادة واما كون كل منهما مستقلا في تعلق الحكم فليس بلازم اذ قد
يقترن الدول بالثاني وقد يفترق عنه فيكون متعلق الحكم هو المجموع على ما عرفت بانه فتفسيره في مسئلة كون
المشترك فيه هيهنا على نهج استعمال تلك المسئلة بذلك تبعا للغير مما لا ينبغي ان يصدر من مثله ثم انه قال السيد
الخليفة في حاشية المعالم الذي يظهر من كلام بعض الاصوليين كصاحب الزبدة والنهاية وغيرهما ان المسمى بعموم
المجاز هو استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز الا ما ذكره المتن الذي هو محل النزاع كما سمي استعمال المشترك في اكثر من
معنى واحد بعموم الاشتراك لا ما ذكره المتن والامر فيه سهل واراد بما ذكره الماتن استعمال اللفظ في معنى مجازي
شامل للمعنى الحقيقي والمجازي مثلا ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها
حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان اقول مراده من استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز الذي قال
انه محل النزاع استعماله فيهما من باب العام الاصولي لما يستفاد من كلامه في سابق الكلام ان هذا هو محل النزاع في
المقام وفي المسئلة السابقة وان استعماله في كلا المعنيين بحيث يكون كل واحد منهما مناطا للحكم عبارة اخرى عن الاستعمال
الحاصل في ذلك العام وقد ظهر ان من ذكر ان الاستعمال الذي هو محل النزاع مسمى بعموم المجاز يعني به ان الاستعمال
مجرد الاستعمال في المعنيين بحيث يكون كل منهما محلا للحكمين كما هو المتداول في البين من غير ان يذكر او يعني كون هذا
الاستعمال من باب استعمال العام الاصولي فان هذا الاصطلاح ليس من التعارف في هذه المرتبة وقد اشرنا اليه ان الذي
البته ولا نسب الا لبعضهم ولا المحقق الشريف في حواشي شرح التلخيص في البيان ان عموم المجاز هو المعنى
وقع النزاع فيه لكن فسر ذلك المعنى سابقا بكون كل من المعنيين محلا للحكمين من غير تعرض لذكر العموم الاصولي

وان هذا هو الظاهر بل الصريح من المحقق في الحاشية نظرا الى افادة كون محل النزاع من باب ذلك العام
عنده واما قد عرفت ذلك فان كان مراده من تسمية محل النزاع بعموم المجاز مجرد كون كل من المعنيين محلا للنفي و
الاثبات وكان مراده من كون كل منهما كلا كون كل منهما مرادا بارادة مستقلة حتى تكون هناك ارادتان
كما هو الظاهر من كون كل منهما محلا للحكم او كان في اعتقاده التامل اعم من ذلك كما بيناه في المسئلة السابقة ففيه
التسمية وان كانت لا مشاحة فيها الا ان هذه التسمية مع عدم تعارفها مما لا يقبله الطبع السليم نعم يصح جعل
العام المستفاد من لفظة عموم المجاز اللفظ المستعمل في المعنيين حيث انه عام للمجاز كعمومه للحقيقة والمعنى عموم
اللفظ للمجاز وان كان مراده منه مجرد كون كل من المعنيين محلا للحكم وكان مراده من كونهما كونهما مرادين
من اللفظ معا وان كان ذلك بارادة واحدة او بارادتين احديهما تابعة للاخرى كما يستفاد من كلمات المدقق
الشيرواني قدس سره مع ما عرفته وتعرفه فيما يأتي ان تقرير محل النزاع بهذا النحو غير معهود من احد وغير مرضي عند
المحققين وان كان مراده منه كون كل منهما محلا للحكم لكن من باب العام الاصولي كما عليه السيد الخليفة فلو اراد
مع ذلك تعدد الارادة في العام الاصولي بالنسبة الى الخصوصيات حتى تتعدد في المقام بالنسبة الى المعنيين ففيه
اولا ان جعل استعمال العام من باب ذلك العام يخرجه عن محل الكلام فان موضوع كلامهم المسئلة الا بان يكون
بحيث يجري فيه اقوالها ومن المعلوم ان المستعمل فيه في العموم الاصولي انما هو المعنى العام الشامل للمعنيين كمفهوم
كل منهما وليس هذا المعنى من الموضوع له في شيء فيكون الاستعمال فيه مجازيا بحتا فتم الاعتبار على تسمية الاستعمال
بعموم المجاز على ان يكون العام المستفاد من هذه اللفظة لفظ المجاز والمعنى كون المجاز عاما اذ يكون المراد منها
ح ما هو المتداول منها اعني استعمال اللفظ في معنى مجازي عام للمعنى الحقيقي والمجازي كما سمعته عن صاحب المعالم
ولذا قال بعض الاعاظم انه لا مانع من تعميم عموم المجاز لذلك غاية الامر ان هذا المعنى المجازي العام لا بد ان يكون
في المقام خصوص مفهوم كل منهما حتى يحصل معنى ذلك العام وليس هذا النحو من الخصوصية في ساير المقامات وثانيا
ان تعدد الارادة في العام الاصولي مما لا وجه له اذ قد سمعت ان ما استعمل فيه اللفظ فيه انما هو ذلك المفهوم
العام فيكون متعلق الارادة ليس الا ذلك وتكون متحدة لا متعددة ولا يكون شيء من الخصوصيات متعلقا لها

ثم هي داخلة في متعلق الارادة لا في الارادة ولو اراد اتحاد الارادة في العام الاصولي كما هو الواقع قطعا اولها
في سابقه ومن جميع ما ذكرنا يظهر ان الحال فيما هو محل النزاع في المسألة السابقة لعموم مضافا الى ما بيناه بدءا عكس الحكم
فيها ويتبين ان الاحرى في اصطلاح عموم الاشتراك لفظا لكن لا يتأتى فيه نظير ما كان الاعتبارات التي اشرنا
اليها في اصطلاح عموم المجاز اعني عموم اللفظ للمجاز وكون المجاز عاما لان العام هو الاشتراك لان اللفظ عام
للاشتراك اي شامل له ومن هنا ظهر ان الحقيق في اصطلاح عموم المجاز لعله هو الاعتبار الثاني اعني كون المجاز عاما
لان الظاهر انه امر واحد مضافا الى اشتهار خروج عموم المجاز عن محل النزاع فيكون في تعميمه لمحل النزاع خروج
محل النزاع عن النزاع في بعض الانظار ونبقي في عموم الاشتراك ان الانسب تبديل هذه اللفظة بلفظة عموم
المشترك ولعل وجه عدم التبديل ابداء الفرق بين اللفظين حتى لا يتطرق اشتباه مورد النزاع بغير مورد النزاع
لا اللبس حيث ان الثاني يقرب من ان يفهم منه عموم نفس اللفظ المشترك لكل من المعنيين والحال انه محل النزاع
ولا يفهم منه عموم ما يكون هو شاملا لهما او هو الخارج عن محل النزاع وليس الاول كذلك ومن هنا يتقدح ان
الاظهر في هذا الاصطلاح لعله ان يراد به ما هو المتعارف منه لا ما سمعته عن السيد الخليفة من ان المراد به
استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد فانه قد سمعت هذه الكلمات فاغتنم هذه التدقيقات اذ لعلك لا تجد
مثلها في كتب القوم والحمد لله على توفيقه وتوجيهه ولنبيه روحي له الفداء قوله فمنهم من منع مطلقا قال بعض الافاضل ومنهم
المانع بين من يمنعه من حيث الامكان عقلا ومن يمنعه من حيث اللغة فاقوال المسألة راجعة في الحقيقة اربعة ولكن
المعتبر ثلثها عند تجريدها باسقاط الاول بشرط المنع والتعبير بارادة دليله كما ستعرف انتهى والظاهر ان الامتناع او الامكان
العقلي ليس ملحوظا في اصل القول بالمنع فتكون الاحوال ثلثة ليست الا اذ لا فائدة في ذلك بعد كون مدار المسألة على
اللغة فيكون ادخال حكم العقل بالامكان او الامتناع في اصل القول فضولا من الكلام ومنشأ الترجيح ملاحظة
ان بعض ادلة المانعين ينتج الامتناع العقلي وبعضها ينتج مجرد الامتناع اللغوي فجعل نتيجة كل منها داخلة في
اصل القول ملحوظة فيه قوله ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية الظاهر ان وحدانية وضع الحقائق غير مرتبطة
بالمقام لان معنى وحدانية وضعها على ما قررته في المسألة السابقة ان وضعها انما وقع في حال الانفراد وهذا انما

يرتبط بعدم جواز الجمع بين معنيين متساويين في الرتبة بان يكون اللفظ موضوعا لكل منهما بملاحظة ان كلا
من هذين الوضعين قد وقع في تلك الحالة واما المعنيان اللذان ليسا كذلك وهما الحقيقي والمجازي فان الاخير متأخر
عن الاول رتبة ملحوظ في طوله لا في عرضه فيكون نفس اختلافهما في المرتبة كافيا في عدم جواز الاجتماع بينهما على الجمع
وعلى هذا فيكون حكم وحدانية وضع الحقائق بهذا الوجه المناسبة والاظهر ويرشد الى ذلك انه ساق التفريع
المذكور بقوله فمع القرينة ان على وفق وحدانية وضع المجاز دون الحقيقة والا كان الاظهر ان يضيف اليه تعبيرا
مغايرة ان مع ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ لا يمكن ارادة المعنى المجازي اللهم الا ان يكون اعراضه عن ذلك
لاجل انه لما كان كلامه في المسألة السابقة في وحدانية وضع الحقائق اكثر من كلامه في وحدانية وضع المجازات
فكان جدوى الاولى في هذه المسألة معلوما وكان الحقيق ان يذكر التفريع على وفق الثانية وفيه ما فيه هذا
ثم انه لا معنى لكون وضع المجازات وحدانيا اذ ليس وضع المجاز الا تجويز استعمال اللفظ في المعنى المجازي بعلاقة فقد
بينه وبين المعنى الحقيقي ويكفي في العلم بذلك ملاحظة مورد او ثلثة موارد من الاستعمالات المجازية ومن
المعلوم انه لا تثبت الوحدانية من ملاحظة تلك الموارد الا انه بل لا بد في ثبوتها علما او ظنا من ملاحظة موارد
عديدة والذي يثبت من ملاحظتها انما هو وحدانية الاستعمال ولا ربط لها بوحدانية الوضع حيث انه قد
ثبت الوضع حيث لا وحدانية ولا عدمها في مرتبة ثبوته فيكون وضع المجاز من قبيل الوضع اللابشرط وكيف
يثبت منه عدم جواز الجمع بين المعنى المجازي والحقيقي او عدم جواز الجمع بين معنيين مجازيين نعم يثبت ذلك
من استقراء موارد الاستعمالات وعدم العثور فيها على عين ولا اثر من هذين الجمعين فيكشف ذلك عن عدم
رضا الواضع بهما وتقييد الاطلاق الناشي من تلك اللابشرطية على طبق ما ذكرناه في المسألة السابقة وهذا
هو الدليل المعتمد المتين في المسألتين مضافا الى الدليل المعتمد الاخر وهو كون وضع المجاز طبعيا على ما هو
التحقيق وقد عرفته فيما سبق فلا نعيده ثم انه لو كان وضع المجازات وحدانيا فمن المعلوم عدم كونه معلوما
الا من وحدانية الاستعمالات اعني الكاشفة عنه لكون وحدانية حالة الوضع في الحقائق كاشفة عن وحدانية
وضعها عنده حسبما قاله ومن هنا يفسد ما ذكره بعض الناظرين في كلامه شرحا له من قوله ان الاستعمال الخ

ان يكون على نهج قانون الوضع فكما ان وضع الحقائق والمجازات وحدانى فلا بد ان يكون الاستعمال ايضا كذلك
وعلى هذا فيكون وحدانية الاستعمالات معتبرة في نفسها او لا لكن كاشفة عن وحدانية الوضع فيكون حجة تنبيها
كافية في عدم جواز الاستعمال المتنازع فيه من غير حاجة الى التشبث بوحدانية الوضع فيكون التشبث بها داخلا
من باب الاكل من القفا اللهم الا ان يكون التشبث بها موخرا عن ملاحظتها بان يقع لما كان استعمال المجاز
وحدانيا كان وضعها ايضا كذلك عملا بقضية الكشف والآنية فلو جوزنا الاستعمال المتنازع فيه كان ذلك
خروجا عن كيفية الوضع وتمكين ان يكون مراده ذلك مرضيا فلا يكون بهذه المؤاخذة سهلا لا يصلح للنقض
والابرام قوله لا يمكن ارادة ما وضعت له اه اى لا يمكن ذلك جريا على قضية وحدانية الوضع بعد ان
اجرى عليها بانه عند لا عقلا فان مطمح نظره انما هو الجرى عليها ويدل عليه انه يفرق بعد هذا بين ما ذكر
من الدليل والدليل الآتى بان مناط الاول عدم الرخصة من الواضع ومناط الثانى عدم جواز اجتماع
الارادتين عقلا قوله بل ولا غيره من المعانى المجازية الاخر المراد من استعمال اللفظ في معنيين مجازيين ما هو
المراد من استعماله في معناه الحقيقى والمجازى وقد عرفت تشريحه ومثل له بما لو قال رايت اسدا واراد الشجاع
وداس الاسد واما نحو خلت الامر حيث انه نسب ابن هشام في المغنى اليهم عدم تجويزه لئلا يجمعوا بين حقيقتين
في وتعليق الدخول باسم المعنى لانهم لا يجمعون بين مجازين فليس النحو فيه لعدم استعمال اللفظ الواحد فيه
في معنيين مجازيين بل لم يستعمل كل من لفظيه الا في معناه الحقيقى وانما تطرق اليه التجوز من الحذف والتعليق
وهو غير التجوز البيانى والاصولى فتبين ان الاستناد به لعدم جوازه لعدم المجاز في المسئلة كما صدر عن بعض ليس
في محله فتامل واما سبك المجاز من المجاز فليس من الاستعمال المفروض ايضا لان الظاهر من كل من تكلم فيه اعتبار كون
كل من المعنيين في عرض الآخر والمجاز المنسبك انما هو في طول المنسبك منه ومن هنا يصير السبك اسوء حالا
من هذا الاستعمال ولم اجد من تعرض عليه هنا والعجب من المعاصر [غير مقروء] انه كيف جوزه ولم يجوز ذلك مع جريان
دليل عدم الجواز فيه ايضا وسياتيك في تنبيهاتنا كلاما فيه ابسط من ذلك قوله عدم جواز اجتماع الارادتين
عقلا اى بلا مرتبة عليه نتيجة انه يقتضى انه لما كان المجاز ملزوما للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقى فلا يجوز بحكم العقل اجتماع

اینها از سوده ورا آمده

بدل الصنعة بالصناعة لكان اولى وقد تطلق الحرفة والصنعة في اللغة على مطلق العمل المشتغل به دائما
في مقابل العمل الخاص الذى هو مدار الرزق المعتبر فيها كالعمر فلو كان اضاف اليها الغمار لكان اجمع قوله
وان كان اما عدم المباشرة بالفعل فغير مضر قوله غير مضر وكذا لا يضر وجود عدم المباشرة قوله وان كان
ناظرا الى جهة الحرفة والصنعة وهذا كما اذا اشتغل البناء بالخياطة قوله فيلغى الاشتغال اه قضية اتحاد الحو
الكلام ان يقول فالذى يضر هو الخروج عنها الا عدم وجود الجميع قوله الظاهرة كالقيام والقعود
قوله والباطنة كالجهل قوله فالمعتبر الخ لما كانت قضية اتحاد الاسلوب في قوله فيلغى الاشتغال اه ما ذكرنا
فقضيته هنا ان يقول فالذى يضر هو عدم بقاء نفس الصفات قوله لبعض المتاخرين هو الفاضل التونى قوله
عليه الاكثر اى المبدء لخيله ان المبدء انما هو المعنى المصدرى الحدثى فقط غفلة عن اعتبار الاعتبارات
الثلثة المذكورة قوله على المعنى المذكور اى الذات المتصفة بالمبدء اتصافا اكثريا قوله للملكات اه يعنى
تكون حقيقية اطلاقا على من انقضى تلبسه بنفس هذه الافعال باعتبار كونه اطلاقا على المتلبس لا باعتبار
انه اطلاق باعتبار الماضى قوله في اكثر الامثلة كالقارى والكاتب والمعلم والمتعلم فان لحاظ الملكة فيها
اخفى من لحاظها في الخياط ونحو قوله وغير موافق اه لان الهيئة لا تدل الا على التلبس بالمادة ولا ريب في
ان المواد كلها بحسب اللغة حاليات لا ملكيات ولذا قال بعض متاخرى المتاخرين ان مقتضى القواعد اللغوية
ان لا يفيد المشتق الا الحال قوله لا يخفى عليك ما فيه لان اطلاقهم المشتقات على المعنى المذكور من دون
نصب القرينة وصدقها عندهم على من انقضى عنه الفعل ان كان باعتبار المعنى المصدرى فيلزمه العلم حال
العدم فكيف يكون هذا الاطلاق من غير قرينة وان كان باعتبار الملكة او الصناعة فهو المقصود من معرفة
بهذا الاعتبار من حيث لا يدرى فكون اتصاف الذات بالمبدء اكثريا دخيلا في كون الاطلاق حقيقيا
انما هو في الصناعيات والملكيات وهو الذى اشرنا لا مفاده باعتبارنا عدم حصول النسيان في الملكة
وعدم الاعراض الطويل الخالى عن قصد الرجوع في الصناعة ونحن لا ندعى الوضع اللغوى بازاء الملكة
ولا كون مبادى جميع الملكات بل نقول ان المبدء الملحوظ في الملكيات هو الملكة وفي الصناعيات هو الصناعة

وأطلاق مبادي الأولى على الأولى والثانية على الثانية مما ليس فيه ريبة بل لا يبعد كونهما حقيقتين فيهما
عرفاً كما يظهر من ملاحظة الاستعمالات الدائرة فالبعض متنازع المنازعين حصل في بعض المشتقات الفعل
الحرفة كما في اغلب صيغ فعّال كالخياط والنجار ونحوهما بحيث لو استعملت في الحال كانت مجازات وبعضها
استعملت في الحرفة والملكة بحيث صارت مشتركة بين الاثنين او الثلثة كما في لفظ القاري فانه قد يراد منه الحال
وقد يراد منه الملكة وقد يراد منه الحرفة وفي اي منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب انتهى وبالجملة
المعتبر انما هو التلبس بالمبدء باي معنى اخذ حقيقيا كان او مجازيا هذا ثم ان فيه اولا ان المشتقات التي
ذكرها لا تطابق ما عنون به الدعوى لان صدقها ليس مبنيا على اكثرية الاتصاف بمباديها اذ ليس هناك
اغلبية في الغالب غاية الامر حصول الاتصاف في زمان يعتد به وان كان مغلوبا بالنسبة الى ازمنة عدم
الاتصاف بل قد يكون زمان عدم الاتصاف بالمبدء اضعاف زمان الاتصاف به كما في المعلم والمتعلم و
القاري ونحوها وثانيا انه منقوض بالنائم والمستيقظ والساكن والمتحرك والحاضر والمسافر فانه لا يصدق
شيء منها عند زوال مباديها مع عدم اعراض الذات عنها واكثرية اتصافها بها بل ومع اغلبية اتصافها بها
بالنسبة الى اتصافها بمبادي المشتقات التي ذكرها قوله ثمرة النزاع ترتب الثمرة وتفريع الاحكام على كل
الاقوال بحسبه قوله الملكة اي شبهها قوله ما يتصور من الكيفية النفسانية قوله تقديرها اي بتحقق التلبس
الفعلي بالمبدء ملكة المعتبر قوله بالتلبس متعلق بالوجوه قوله بالمبدء اي بالمبدء اللغوي وهو الاثمار قوله
فيها متعلق بالوجوه قوله الا ان يحصل اه اي المضر انما هو هذا الحصول حصول ذلك وهذا انما هو على
التلبس واما على عدمه فلا قوله صير ورته اه كما هو من معاني باب الافعال وعلى هذا المعنى يصلح ان يكون
يكون المبدء ملكة قوله اغد البعير على بناء المعلوم والمجهول فهو مغد اي صار ذا غدة وهي بالضم والتشديد
لحم اسود مستصحب للشحم يحدث عن داء بين الجلد واللحم يتحرك بالتحريك وهي للبعير كالطاعون للانسان وجمع
غدد مثل غرفة وغرف كذا في مجمع البحرين والمستفاد من القاموس ان جمع غدة الابل غداد بالكسر وان الغدد
جمع الغدة وهي كل عقدة في الجسد طاف بها شحم وكل قطعة صلبة بين العصب ثم قال او لا تكون

٢ اي حصول اثمارها حقيقة
وعبارة اوفى دخلها في
الاثمار فيكون الحال الذي
حالة نفسانية ويكون مدار الحكم وجود
حصول هذه الحالة فلا يضر عدم تكررها
بعد ولا عدم الاثمار الفعلي وانما المضر
عدم حصولها هنا وقد يراد ان
المراد هو الاثمار الفعلي نظرا الى الظاهر مثال اغد البعير فان ظاهره وجود الغدة فيه فعلا هذا
فيكون الحال المبدء الكيفية الصورية الحاصلة بوجود الثمرة ويضر عدم وجودها فعلا لكن لا يبعد ان يدعى ان
الوجود الفعلي غير لازم او غير ملحوظ في امثال المثال بل مجرد الحصول هو الملحوظ في الاستعمال ولعل في تعبيرهم بالصيرورة اشعارا بما ذكرنا عندالبصيرة

يعني غدة الابل التي في البطن قوله المعنى المعهود الحالي اي الكيفية الحاصلة عند وجود الثمرة فيترتب على المعنى مع سابقه
في احراز حاله لم يكن مبنيا على كون المبدء ملكة او الاثمار الفعلي فلا يكون هناك شيء فارق الا ان زمان الكراهة على هذا زمان
وجود الثمرة فاتضح وان لم تثمر ابدا نعم يمكن ان يفرق القولان عند من يرى ثبات الكراهة على القول بحقيقية المشتق
زمان الكراهة عليه زمان وجود الثمرة وصدق الشجرة عليها وعدمه على القول باعتبار التلبس في الصدق وفقد زمانها
مقرونا بالنوع مع احتمال صدقه فيجتمعان لكنه واصل ثبوت الكراهة وتحديد كل الجعل الثيقوم بواحد منهما
والاقرب من المعاني الثلثة بملاحظة ما في الانظار العرفية هو الاول ثم الثالث فينبغي ان يجعل الصحيح تنقيح شروط الا
والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة على الاول لكونه منضما الى الاصل فانسب الى الشهيد الثاني من ان المراد من الشجرة
ما من شانها ان تثمر وان لم تكن مثمرة بالفعل تعليلا باطلاق النص وعدم اشتراط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق عليه
معللا وتعليله ومثله ما اورد عليه من ان اطلاق المشتق على ما من شانه الاتصاف بالمبدء ولم يكن المبدء موجودا فيه
مجاز اتفاقا والمجاز لا يصار اليه الا بالقرينة وهي هنا مفقودة ومثلهما ما في التمهيد من تفريع عدم اختصاص الكراهة
المثمرة بل تعم وان زالت على حقيقية المشتق باعتبار الماضي لكن المستفاد من الخبر نهى رسول الله ان يتغوط على شفير بئر
ماء يستعذب منها او نهر يستعذب او تحت شجرة فيها ثمرتها ان المراد هو المعنى الثالث وشبهه ما في العلل قال انما
نهى رسول الله ان يضرب احد من المسلمين خلاه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملائكة الموكلين بها قال ولذلك
يكون للشجر والنخل انسا اذا كان فيه حمله لان الملائكة تحضره واما اضافة الاصل اليهما كما ارتكبها سيد الرياض فلا
لها بعد ما عرفته ٢ وكيف كان فقد تبين مما ان المهم في المقام هو التعرض لبيان المراد من المثمرة بتشخيص المبدء في
الحدث الباعث عنه بتعبير حقيقته بكثير الجلوس في مساقط الثمار الظاهرة في بيان محل الكراهة بانها كما يكون تلقيه
الثمار عادة وان لم يكن تحته كما ذكره الشهيد الثاني اعراض عن المهم الى غير المهم مع ان الالتزام بدوام الكراهة الا
تلقي الثمار ان كان مما جاز تحتها الا بحيث تعيين شيء منها الا عن مثل الاصل الثاني بثلث ان يراد الى
بحو التعليل المذكور في الخبر قوله والتفرقة اي بين المبادي اذ قد عرفت اختلاف المبادي الماخوذة في
المشتقات فقد يكون المبدء ملكة وقد يكون صفة وحالة مخصوصة وقد يكون حرفة وصناعة وتختلف الحال في

٢ من الظهور العرفية بناء على ان التامل في
سياق الصحيح يعطى ان المراد منه لقمة ولك
فانه مسوق للتحذير عن مواضع اللعن
• ومن هنا لا يتاتى ان يقال انا لا نقيد
الاطلاق الصحيح بهذين لان المسئلة
من الآداب ولا يجري التقييد فيها على
ان ذلك محل كلام ثم انه ذكر الشهيد الثاني
ان محل الكراهة ما يمكن ان تبلغه الثمار عادة
وان لم يكن تحتها ولعل الظاهر من تعبير المحدث
الكاشاني في عد مساقط الثمار والدلالة على ذلك في
شيء من النصوص بل ان ظاهرها على خلافه مضافا الى
الاصل اللهم الا ان يتطرق اليه بالتعليل المذكور في الخبر بل
وبسياق الصحيح

۱۳۹

۱۴۶ برگ

التلبس بحسب خلافها فلا بد من ملاحظة ما هو الظاهر في خصوص كل من الالفاظ ومراعاة الامارات القائمة في المقامات
وتظهر الثمرة لذلك في الاحكام المتعلقة بالحائض والنفساء وآكل الجيف والمكيل والموزون وفيما لو نذر مالا للمجاوري
المشاهد المشرفة او لساكنيها او لخدمة الروضات المقدسة او وقف دارا عليهم او اوصى بمال لهم او للمعلمين او للمتعلمين او وقف
شيئا عليهم واشترط خروج الفساق او شارب الخمر ونحوهم عن الوقف الى غير ذلك من الاحكام المتعلقة بامثال تلك الالفاظ
فينبغي التامل في تعيين المبدء في جميع ذلك ومن جملة الثمرات ما ذكروه من كراهة استعمال الماء المسخن بالشمس بعد زوال
السخونة على القول بعدم اشتراط بقاء المبدء وعدمها على القول بالاشتراط وقد يناقش فيه بان مبدء صيغة المسخن
انما هو التسخين لا السخونة فحق التفريع ان تقيد الكراهة وعدمها بارتفاع التسخين وعدمه بان يقال لو اشترطنا في
صدق المشتق بقاء المبدء فلو غابت الشمس التي هي المسخنة للماء ارتفعت الكراهة لزوال المبدء الذي هو تسخينها وان لم
لا يصدق المسخن لان المسخن بالفتح والمسخن بالكسر متضايفان يستلزم ارتفاع احدهما ارتفاع الآخر ولا فرق في
ذلك بين ان تكون السخونة باقية او زائلة ولو لم نشترط ذلك بقيت الكراهة من غير فرق ايضا بين بقاء السخونة و
زوالها فاعتبار زوالها وبقائها اجنبي عن المسئلة لا شعاره باعتبار مبدء الاشتقاق السخونة لا التسخين وليس كذلك
ويمكن التفصي بوجهين احدهما ان المبدء الملحوظ في باب الانفعال والتفعيل ونحوهما في نظر اهل العرف هو مبدء
مجردهما كما يشهد به جعلهم مدار كون الماء مسخنا على بقاء السخونة فيه من دون التفات الى ان المبدء هو تسخين
وكذا الامر في لفظ المسود فان المسودية بالفتح ليس معناها في نظرهم الا مجرد وجود السواد وان انقضى التسويد و
على هذا المنوال حال المثقوب والمكتوب ونظائرهما وبعبارة اخرى ان المبدء الملحوظ في امثال المثال عندهم انما هو
الاثر الحاصل لا التاثير وليس ذلك الا السخونة فهي المدار في ترتب الحكم دون التسخين بل يمكن ان يدعى ان معنى مبدء الفاعل
والمفعول بكونهما منتجيهما صار على وفق معناهما في الحقيقة اذ لا يمكن فائدة المواقعة من جانبهما بداهة ان في
المسخن بالفتح تسخنا لا تسخينا ولعله يشير الى هذا قول اهل العربية ان المصدر قد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى
المفعول فتدبر وعلى هذا فالمبدء في المسخن كما هو السخونة ثانيهما ان منشأ هذه المناقشة تخيل كون الشمس هي العلة في
تسخن الماء وليست بعلة وانما هي معدة له وعلته هي القوة الحاصلة فيه بالاشراق كما نظيره كون البناء معدا للبناء

دلالة

وفات اخوی ارجمند ... از رعد الجمعه ... شوال
... ۱۳۴۳ ...

وفات والده ماجده ... [illegible] ... در شب ... شوال ... در سنه ۱۳۴۶ ... الیه

وفات ... در روز ... سنه ۱۳۴۶ ... اللهم اغفر لها ...

وفات همشیره مغفوره فاطمه ... [illegible] ... صبح ... در سنه ...
در روز چهارم جمادی ... ۱۳۴۶ ...

وفات فرزند ... رحمة الله تعالی
... العالم ... الکریم شب ... در روز ۲۶ ... در سنه ...
سنه ۱۳۳۲ بعد از طلوع آفتاب ... الطاهرین
اللهم احشره مع اجداده الطیبین الطاهرین